

# Introducción a la filosofía de la religión

**Michael J. Murray
y Michael Rea**

Biblioteca Herder

Michael J. Murray y Michael Rea

# Introducción a la filosofía de la religión

Traducción
de María Tabuyo y Agustín López

**Herder**

Esta traducción ha recibido la ayuda del proyecto de investigación del Centro Ian Ramsey, de la Facultad de Teología y Religión, de la Universidad de Oxford, titulado «Science, Philosophy, and Theology: Capability Building in Latin America». Este proyecto ha sido financiado por la Fundación John Templeton con el premio a la investigación, otorgado por la Universidad de Oxford. Las opiniones expresadas en esta publicación son las de los autores y no reflejan necesariamente las opiniones de la Fundación John Templeton.

*Título original:* An Introduction to the Philosophy of Religion

*Traducción:* María Tabuyo y Agustín López

*Diseño de la cubierta:* Purpleprint Creative

*Edición digital:* José Toribio Barba



ISBN DIGITAL: 978-84-254-3912-4

1.ª edición digital, 2017



# Índice

*A nuestras familias*
*Kirsten, Samuel, Elise y Julia*
*y*
*Chris, Aaron y Kris*

# Prefacio

Cualquiera que acuda a la biblioteca de una universidad importante en busca de libros sobre «filosofía de la religión» puede pensar que esta área de la filosofía es relativamente nueva. A juzgar por las apariencias, da la impresión de que la filosofía de la religión surgió en algún momento a mediados del siglo XX, para florecer luego rápidamente desde entonces hasta la actualidad. Sin embargo, esta apariencia sería engañosa. La reflexión filosófica sobre los temas religiosos ha sido una parte fundamental de la filosofía desde su origen hasta el presente. En la tradición filosófica occidental esto se debe, al menos en parte, al hecho de que la mayoría de los filósofos de Occidente han sido teístas o han desarrollado su actividad en ambientes intelectuales dominados por presupuestos teístas. Sin embargo, aunque la filosofía de la religión no sea nueva en sí misma, sí es nuevo el intento de desentrañar algunas de las preguntas que los filósofos plantean cuando hablan de religión, así como el propósito de tratarlas conjuntamente bajo un único encabezamiento. Eso es lo que hacen los filósofos contemporáneos de la religión y es lo que este libro pretende hacer también.

Algunas de las preguntas planteadas por los filósofos cuando hablan de religión son de interés perenne: ¿existe un Dios?, ¿cómo puede Dios permitir el mal?, ¿depende la moral de alguna manera de Dios? y cuestiones semejantes. Otras preguntas alcanzan una importancia mayor o menor a medida que la propia disciplina de la filosofía cambia y, con ella, la cultura en la que esa reflexión filosófica se desarrolla. En este libro, tratamos de equilibrar el estudio de esas cuestiones centrales, perennes, con las que están empezando a aparecer en el horizonte. De esta manera, el texto pretende facilitar a los estudiantes el acceso a la larga tradición de la reflexión filosófica sobre la religión y, a la vez, fa-

miliarizarlos con la situación actual de la disciplina y los caminos que ahora parece estar siguiendo.

Este libro se inicia con una primera parte que analiza la naturaleza y los atributos de Dios. Luego pasamos a considerar las preguntas sobre la racionalidad de la creencia en tal Dios, así como una variedad de cuestiones sobre lo que han dicho (o deberían decir) los filósofos de las grandes tradiciones religiosas orientadas en torno a este concepto de Dios sobre la ciencia, la moral, la política, la mente y la inmortalidad. Los lectores advertirán que toda la obra se centra en la creencia teísta, es decir, en la creencia en el Dios de las tradiciones monoteístas occidentales. A quienes desconozcan la manera en que la filosofía contemporánea de la religión se ha desarrollado en el mundo de habla inglesa durante las últimas décadas puede que esto le parezca desconcertante o incluso censurable. Por tanto, no estarán de más unas palabras aclaratorias.

Las creencias y las prácticas religiosas han proliferado prácticamente en todas las culturas humanas; y las entidades sobrenaturales que forman parte de esas creencias religiosas (si las hay) presentan una enorme variedad. Algunas religiones no proponen hipótesis sobre ningún ser sobrenatural, bien porque aquellas cosas que son objeto de devoción, atención o temor religioso forman parte del orden natural mismo, bien porque se identifica a Dios con la totalidad del orden natural, visión esta última conocida como «panteísmo». Otras tradiciones religiosas, en cambio, proponen que Dios es un todo mayor que consta de un cuerpo –el cosmos físico–, además de un alma divina que está íntimamente unida a ese cuerpo cósmico. Esta visión se conoce como «panenteísmo». Además, existen infinidad de versiones de politeísmo en la historia de la religión. Más familiares a los occidentales son, sin embargo, las religiones que sostienen que hay múltiples seres sobrenaturales (entre

ellos, ángeles y demonios) de los que solo uno es realmente Dios, un ser sumamente perfecto o supremo que crea y controla todo lo que existe. Y hay todavía otras variantes. A la luz de todo ello, parece que cualquier intento de ofrecer, en el espacio de que disponemos, una introducción adecuadamente abarcante o comprensiva a los problemas filosóficos asociados al concepto de divinidad solo sería posible al precio de una superficialidad cuestionable.

La mejor manera de avanzar es, pues, limitar de algún modo nuestro enfoque. Dado que el objetivo principal de este libro es ofrecer una introducción que represente correctamente el ámbito de la filosofía de la religión tal como se ha desarrollado en los países de habla inglesa en los últimos cincuenta años, y puesto que ese ámbito ha estado dominado de manera abrumadora por cuestiones relacionadas con el teísmo en general y con las doctrinas particulares de las tres principales religiones teístas (judaísmo, cristianismo e islam), hemos decidido limitar nuestro estudio principalmente a estas cuestiones.

Acaso algunos puedan considerar que esta opción es desafortunada, pensando que se debería prestar más atención a las tradiciones religiosas no occidentales, no teístas. Estamos de acuerdo en que se debería dedicar una mayor reflexión a esas tradiciones y, en efecto, el trabajo filosófico sobre estos temas está en auge en los departamentos de filosofía en lengua inglesa. Pero las limitaciones de espacio nos impiden dar a dichas tradiciones el tratamiento detallado y atento que merecerían. Adviértase, no obstante, que a lo largo de este libro se hará referencia, en determinadas ocasiones, a las alternativas religiosas no monoteístas cuando tengan una relación directa con alguna de las cuestiones que se tratan. Por ejemplo, los monoteístas han abogado a menudo por la verdad de su planteamiento argumentando que es la única manera de entender algún importante dato experi-

mental o alguna creencia ampliamente sostenida. A veces, estos monoteístas parecen tomar en consideración únicamente dos alternativas: el monoteísmo y el naturalismo ateo. Pero habrá muchos casos en los que las tradiciones religiosas alternativas explicarían o entenderían igualmente bien, o incluso mejor, el sentido de los hechos o las creencias en cuestión. En esos casos, analizaremos las alternativas pertinentes a fin de que nos ayuden a evaluar las afirmaciones que formulan los teístas.

¿Cómo vamos a abordar las preguntas que nos proponemos tratar? Aquí son oportunas algunas consideraciones sobre las diferencias disciplinarias. A la hora de tratar las cuestiones relativas a la naturaleza de Dios, se pueden adoptar varios enfoques disciplinarios. Por ejemplo, se puede optar por un planteamiento estrictamente teológico. Algunos teólogos pretenden desarrollar teologías basadas enteramente en los datos de pretendidas revelaciones de las tradiciones religiosas particulares. Los teólogos islámicos, especialmente los que siguen la tradición asharí, tratan de construir así una concepción de Dios a partir de la forma en que se lo describe y caracteriza en el Corán. La teología de este tipo es conocida como revelada o sagrada. Otros teólogos tratan de ver lo que se puede conocer sobre Dios a partir de deducciones de diversos hechos relativos al mundo. Se invoca el hecho de que el mundo comenzara a ser, o que su existencia sea contingente, o que muestre tipos especiales de diseño, en un intento por demostrar que Dios existe y tiene ciertas características o propiedades. Se conoce ese razonamiento como teología natural.

Alternativamente, se pueden abordar las preguntas sobre la naturaleza de Dios desde las disciplinas de la religión o los estudios religiosos. Los expertos en estas disciplinas tratan normalmente de explicar el concepto de Dios tal como se desarrolla y utiliza por parte de los diversos grupos que

integran una tradición específica. Podrían de este modo elucidar y estudiar la aparición de tradiciones teológicas védicas innovadoras en el hinduismo del siglo XIII o las diferencias entre el cristianismo oriental y el occidental. Algunos adoptarán un enfoque más minucioso al tratar de describir el concepto de Dios tal como lo desarrollaron figuras teológicas particulares, como Agustín o Juan Calvino, o podrán también adoptar un enfoque más amplio, tratando de trazar el curso del desarrollo teológico a lo largo de periodos prolongados de tiempo. Los investigadores de estos campos examinan también la relación entre las diversas concepciones de Dios y su impacto en la conducta y en la práctica de los seguidores de dichas tradiciones.

Los filósofos abordan las cuestiones teológicas o religiosas con sus propios objetivos y preguntas. En la disciplina filosófica hay numerosas subdisciplinas, algunas de las cuales tratan de usar las herramientas y los métodos de la investigación filosófica para plantear preguntas característicamente filosóficas sobre otras disciplinas. Así, dentro de la propia filosofía, encontramos la filosofía del arte, la filosofía de la ciencia, la filosofía del derecho, la filosofía de la psicología... Existe también la filosofía de la religión. ¿Qué preguntas consideran los filósofos de la psicología, los filósofos del arte o los filósofos de la religión, diferentes de las consideradas por los psicólogos, los artistas o los teólogos? Cuando se hace filosofía de este tipo, los filósofos se dedican habitualmente a una de las dos actividades que podemos llamar «clarificación conceptual» y «justificación proposicional», o también a ambas. Estas dos actividades examinan las metodologías, los presupuestos y los resultados de las disciplinas en cuestión y plantean las dos preguntas siguientes: ¿qué quieren decir los que están dentro de la disciplina cuando hacen las afirmaciones que hacen? y ¿por qué piensan que esas afirmaciones son verdaderas? En cierto sentido, cada disciplina plantea estas preguntas en su

ámbito propio. Sin embargo, cuando las plantean los filósofos se dirigen normalmente hacia afirmaciones o prácticas que se consideran fundamentales o que, tal vez, meramente se presuponen en esa disciplina. Así, mientras los seguidores de una tradición religiosa darán normalmente por supuesto un cierto cuerpo de doctrinas como verdadero –las doctrinas sobre Dios, por ejemplo–, el filósofo de la religión quiere explorar lo que se quiere decir exactamente con la palabra *Dios,* si los significados son coherentes, y si, para empezar, se debe o no aceptar la realidad de Dios. Estas preguntas y otras relacionadas con ellas serán el tema de este libro.

Por último, nos gustaría expresar nuestra gratitud por sus comentarios a los borradores provisionales de varios capítulos a Robert Audi, Jeff Brower, Fred Crossan, Tom Flint, Dennis Monokroussos, Sam Ochstein, Dan Speak y Lea Schweitz. Tenemos una deuda especial de agradecimiento con Michael Bergmann, que nos proporcionó detallados comentarios y consejos sobre varios capítulos del penúltimo manuscrito. El capítulo 3 incluye material de «Understanding the Trinity» –*Logos* 8 (2005), pág. 145, núm. 57, de Jeffrey Brower y Michael Rea, y el capítulo 6 incluye material de «Theodicy», de Michael Rea, en Thomas Flint y Michael Rea (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2009. Damos las gracias a los editores respectivos por permitirnos la utilización de este material.

# PARTE I
# LA NATURALEZA DE DIOS

# 1. Atributos de Dios: independencia, bondad y poder

En el prólogo hemos explicado y argumentado nuestra decisión de centrar principalmente nuestra atención a lo largo de este libro en las tradiciones religiosas monoteístas occidentales. Estas tradiciones pretenden compartir, de modo aproximado, un concepto común de Dios, y una de las empresas más importantes de la filosofía teísta de la religión ha sido la tarea de analizar ese concepto y explorar algunos de sus aspectos más desconcertantes y problemáticos. En este y en los dos siguientes capítulos nos dedicaremos también a esta labor, prestando especial atención a aquellos atributos de Dios que han sido considerados tradicionalmente como los más importantes y de mayor interés filosófico.

Antes de empezar nuestro análisis de los atributos de Dios, será útil decir primero algunas palabras sobre lo que queremos expresar cuando hablamos sobre *el* concepto de Dios y sobre cómo podríamos clarificarlo.

### El concepto de Dios

Los teólogos de la tradición occidental han caracterizado «el concepto de Dios» de muchas formas diferentes. Para algunos, es simplemente el concepto de la realidad suprema, o la fuente y el fundamento de todo lo demás; para otros, es el concepto de un ser perfecto en grado sumo. Sin embargo, otros dirían que Dios es el único ser digno de adoración, de manera que analizar el concepto de Dios implicaría llegar a una comprensión plena de lo que significa ser digno o merecedor de adoración. Alternativamente, se podría pensar que el concepto de Dios es solo el de aquel ser al que el texto sagrado preferido de cada cual revela o propone como regente supremo de todo. Y así con todos. ¿De qué concepto, pues, nos vamos a ocupar?

Antes de responder a esta pregunta, serán necesarias algunas aclaraciones preliminares. En primer lugar, téngase en cuenta que hay dos maneras diferentes de utilizar la palabra *Dios*. Se puede utilizar como nombre propio o como título. Para dejar clara la distinción, consideremos la diferencia entre el nombre «Ronald Reagan» y el título «presidente de Estados Unidos». El término «Ronald Reagan» nombra a un individuo específico, y ser Ronald Reagan implica solo identificarse con ese individuo específico. Uno no puede ser elegido para ser Ronald Reagan; nadie más, sino el hombre que era de hecho Ronald Reagan, podía haber sido o podía llegar a ser Ronald Reagan; y, si todo lo que supiéramos sobre ese hombre fuera que se llamaba Ronald Reagan, no seríamos capaces de sacar ninguna conclusión sobre cómo era o qué cargo desempeñaba. Referirse a Ronald Reagan por su nombre deja abiertas todas las preguntas sobre cómo era realmente Ronald Reagan. Por supuesto, la expresión «presidente de Estados Unidos» también se puede usar (y a menudo así se hace) para identificar a un individuo específico. Pero no siempre se utiliza de ese modo. Por ejemplo, sería perfectamente cierto decir que el presidente de Estados Unidos es el comandante en jefe del ejército estadounidense incluso en un momento en el que el cargo de presidente estuviera vacante, es decir, en un momento en el que no hubiera nadie que fuese presidente de Estados Unidos. A diferencia de lo que se expresa con el término «Ronald Reagan», ser presidente implica el desempeño de un cierto cargo, no la identificación con un individuo específico. Uno puede ser elegido para el cargo de presidente; personas distintas al actual presidente han sido y serán presidentes; y, si todo lo que supiéramos de alguien fuera su condición de presidente de Estados Unidos, podríamos deducir bastantes cosas sobre esa persona: por ejemplo, que tiene más de treinta y cinco años, que tiene la ciudadanía estadounidense, que es comandante en jefe del ejército de Estados Unidos, etcétera.

Referirse a una persona por su título nos dice (al menos a veces) bastante sobre esa persona.

Igualmente, cuando «Dios» se utiliza como nombre, se hace simplemente para referirse a un individuo específico, dejando abiertas las preguntas sobre cómo es ese individuo. Ser Dios implica solo ser ese individuo; y, para descubrir cómo es Dios, tenemos que adquirir información acerca de ese individuo específico. Por otra parte, siempre y cuando se utilice «Dios» como título, podemos llegar a saber bastante sobre cómo es o sería Dios simplemente analizando y clarificando nuestro concepto del papel asociado al término «Dios».

Por consiguiente, en función de esta diferencia en cuanto a los diversos modos de usar el término «Dios», hay que hacer una distinción entre las dos formas en que las tradiciones monoteístas han encarnado o desarrollado su concepto de Dios. Siguiendo una larga tradición, podemos designarlas como la forma a posteriori y la forma a priori. El planteamiento a posteriori parte de aquellos datos que las personas creen que las ponen en contacto directo con el individuo al que se refieren por el nombre «Dios» –datos que proceden de textos revelados, experiencias religiosas, médiums, profetas...– y construye luego el concepto de Dios a partir de esos datos (de manera análoga a como podríamos desarrollar nuestro concepto de Ronald Reagan a partir de los datos recogidos de una biografía escrita, material filmográfico de discursos y entrevistas, etcétera) Cuando la gente habla del Dios de la Biblia, o del Dios que les habla en la experiencia mística, o del Dios de Abraham o de Muhámmad, se están refiriendo a algún individuo particular con el que están en contacto directo o indirecto a través de esos medios diferentes. Están usando también el término «Dios» y sus asociados (como «el Dios de este y aquel») como nombres propios.

La segunda forma, o forma a priori, parte de algunas características, propiedades o rasgos básicos que comúnmente se considera que pertenecen a alguien o algo que podría considerarse Dios. Quienes adoptan este planteamiento es probable que digan cosas de este orden: «Para considerar a algo como Dios, ese algo debe ser el creador de todo esto», o «para considerar algo como Dios, debe ser digno de adoración», o «para que algo sea Dios, debe ser el fundamento de la moral», etcétera. Quienes tratan el concepto de Dios de este modo parten de la idea de que para que algo sea *considerado* Dios debe desempeñar un cierto papel o satisfacer alguna condición. Luego se preguntan cómo debe ser un ser para desempeñar ese papel.

Hay razones para pensar que todos esos puntos de partida diversos no llegan a converger en la misma entidad. Un budista de la Tierra Pura y un protestante carismático podrían afirmar que han tenido repetidas experiencias religiosas de Dios. Pero los conceptos de Buddha Amida y Jesús son muy diferentes, y no parecen ajustarse a lo mismo. Además, quien piensa en Dios principalmente como el más grande de todos los seres posibles podría perfectamente llegar a un concepto de Dios muy diferente de quien tomase como idea rectora que Dios es la entidad que actúa como fundamento de la moral.

En la tradición teísta occidental, el concepto de Dios surgió de una cuidadosa negociación entre estos dos métodos. En muchos aspectos, este planteamiento dual tiene sentido. Tiene sentido pensar la palabra *Dios* como nombre propio, puesto que los teístas piensan que hay alguna entidad o persona individual y única con la que están familiarizados, ya sea a través de la experiencia religiosa, la revelación, la mediación de los profetas, etcétera. Pero es también cierto que esa revelación o razón a veces describe a Dios como una entidad que desempeña un cierto papel. Por eso, cuando las

Escrituras hebreas describen a Dios como el creador, o cuando alguien recurre al argumento de la «causa primera» para mostrar que el universo vino a la existencia por algo distinto de sí mismo, tenemos razones para pensar que estos dos planteamientos convergen, o al menos pueden converger, en la descripción de una misma realidad.

Las tradiciones teístas occidentales intensifican la relación entre estos dos enfoques, pues, a la vez que reconocen que el término «Dios» funciona a menudo como nombre propio y como título, también concuerdan habitualmente en que (a diferencia del cargo de presidente), sea quien sea la persona que desempeñe el «papel de Dios», no puede dejar de desempeñarlo. Es raro usar el término «presidente de Estados Unidos» como nombre (aunque se puede hacer: basta con imaginar que uno pone a su perro o a su hijo el nombre de «Presidente de Estados Unidos»). La razón es que, en el uso normal, el término está asociado con un papel que es desempeñado en distintos momentos por personas diferentes. Pero, si el término estuviera asociado a un papel que solo pudiera ser desempeñado por la persona que de hecho lo hace, sería muy natural utilizar el término como nombre. Por ejemplo, supongamos que decimos que Paul es el Emperador Galáctico y que, además (extrañamente), Paul ocupa necesariamente ese cargo. La palabra *Paul,* entonces, funciona como nombre propio; pero el título de Emperador Galáctico podría funcionar también del mismo modo. En otras palabras, puesto que Paul ocupa necesariamente el cargo de Emperador Galáctico –ya que nada puede ser Paul sin ser el Emperador Galáctico, y viceversa–, la expresión «Emperador Galáctico» puede funcionar bien como nombre, bien como título, según nuestras preferencias. Y lo mismo ocurre, según muchos teístas, con el término «Dios».

Esto es importante porque ayuda a explicar por qué de manera natural vacilamos entre la forma a priori y la forma

a posteriori de desarrollar nuestro concepto de Dios (mientras que no vacilamos entre estos planteamientos al definir los conceptos asociados a términos como «Ronald Reagan» o «presidente de Estados Unidos»). Así pues, si alguien nos pidiera que habláramos del Emperador Galáctico, podríamos hacerlo simplemente hablando de cualquier información –de reportajes periodísticos, observaciones telescópicas, apariciones en los medios de comunicación, correspondencia personal u otro medio cualquiera– que tuviéramos sobre Paul. De esta manera, desarrollamos nuestro concepto de Emperador Galáctico a través de la ruta a posteriori. Alternativamente, podríamos hacerlo hablando del papel del Emperador Galáctico, explicando lo que ese papel implica y qué tipo de seres podrían o no estar cualificados para desempeñarlo (ignorando por el momento el hecho de que Paul lo ocupa necesariamente). Al hacerlo, ofreceríamos algo así como un análisis a priori del concepto de Emperador Galáctico. Y lo mismo sucede en el caso de Dios.

Si pensamos en estas dos formas de abordar la cuestión, ¿qué concepto de Dios aparece? Podríamos primero tomar nota del hecho de que las tradiciones teístas coinciden casi todas en las siguientes afirmaciones básicas acerca de Dios:

(C1) Nada creó a Dios, y Dios es el origen o fundamento de todo lo que no es Dios.
(C2) Dios gobierna todo lo que no es Dios.
(C3) Dios es el ser más perfecto.

Estos tres puntos de acuerdo corresponden a tres puntos de partida distintos para desarrollar un concepto más rico y detallado de la divinidad. Podemos dar sendos nombres a estos tres puntos de partida: teología de la creación, teología providencial y teología del ser perfecto, respectivamente. Según la teología de la creación, Dios no es creado ni causado, sino que es causa o creador de todo lo demás. ¿Podemos aprender algo más sobre Dios concibiéndolo de esta manera? Sí. Podemos aprender, en primer lugar, que Dios es un ser con poder causal. Si el universo creado muestra sig-

nos de que su causa fue un agente racional, podemos aprender que Dios es un ser con inteligencia o racionalidad. Cuando, en el capítulo 5, consideremos diversos argumentos en favor de la existencia de Dios, veremos que algunos teístas afirman que, en realidad, se puede saber mucho más sobre el carácter de Dios pensando en Dios como el creador.

Igualmente, desde la teología providencial podemos deducir que Dios es supremo entre todas las cosas existentes porque las rige y supervisa. Si el universo muestra signos continuados de la actividad providencial divina, ya sea porque Dios deba continuar sosteniendo el mundo en la existencia o porque tengamos razones para pensar que Dios ha intervenido milagrosamente en el mundo, entonces podemos deducir aún más sobre el carácter de Dios a partir de esa actividad sostenedora o de la naturaleza de los pretendidos milagros. Consideraremos estas fuentes potenciales de información en el capítulo 5 y en el capítulo 7, cuando examinemos el tema de los milagros.

### Teología del ser perfecto

El fundamento conceptual más importante para la noción monoteísta de Dios deriva del tercer punto de partida: la teología del ser perfecto. La teología del ser perfecto desempeña un importante papel en las tres principales tradiciones teístas occidentales: judaísmo, cristianismo e islam. En filosofía, la teología del ser perfecto se remonta en sus raíces al menos hasta Platón, que identifica a Dios con la realidad suprema, a la que llama «el Bien», y Aristóteles, que define a Dios como «la mejor de las sustancias». Estas tradiciones convergieron de manera poderosa para informar los escritos de algunos de los teólogos más importantes de cada tradición: Filón de Alejandría y Maimónides en el judaísmo; Al-Kindi y Avicena en el islam; Agustín, Anselmo y santo Tomás de Aquino en el cristianismo.

Aunque la teología del ser perfecto tiene una historia muy larga, aparece primero como una consideración motriz explícita en los escritos del filósofo del siglo XI Anselmo de Canterbury. Anselmo define explícitamente a Dios como «aquello respecto de lo cual no se puede concebir nada más grande». Los teólogos contemporáneos del ser perfecto entienden que Anselmo está afirmando que Dios es el ser más grande posible, es decir, un individuo que muestra una perfección máxima. Esta concepción de la divinidad no nos proporciona muchos datos específicos, pero nos ofrece una regla o fórmula para desarrollar una idea de Dios más específica. La teología del ser perfecto es, por tanto, el intento de analizar y clarificar el concepto de Dios mediante esta fórmula.

Para empezar a explorar las implicaciones de la teología del ser perfecto más detalladamente necesitamos primero una descripción sucinta de ella. El núcleo de la teología del ser perfecto es la afirmación siguiente:

(DSP) Algo es Dios solo si tiene el mayor abanico posible de propiedades de engrandecer.[1]

DSP nos invita a pensar en dos preguntas críticas: «¿cuáles son las propiedades de engrandecer? y ¿cómo se especifica el mayor abanico posible de tales propiedades? Examinaremos estos problemas sucesivamente.

¿Cuáles son las propiedades de engrandecer? Una respuesta obvia es que las propiedades de engrandecer son aquellas que hacen algo grande. Pero esto genera inmediatamente algunos problemas. El primero es que algunas propiedades hacen grande en algunos contextos, pero no en otros. Ser alto es una propiedad de engrandecer para los jugadores de baloncesto, pero no para los yoqueis en una carrera de caballos. ¿Significa esto que la idea de la propiedad de engrandecer tiene sentido solo en relación a un cierto tipo o contexto; que, por ejemplo, deberíamos hablar solamente de propiedades engrandecedoras-para-un-yóquey o

engrandecedoras-para-un-jugador-de-baloncesto en lugar de hablar de propiedades que son simplemente engrandecedoras sin más?

Thomas Morris argumenta que mientras algunas cualidades engrandecedoras deberían ser consideradas buenas solo con relación a un tipo de cosa, otras son buenas de una manera no relativa. Desde este punto de vista, hay dos tipos generales de lo bueno: intrínseco y extrínseco. Un objeto o propiedad es extrínsecamente bueno si es un medio para procurar algo distinto que sea bueno. Por ejemplo, ser alto es bueno para un jugador de baloncesto porque le permite lanzar el balón sin estorbos, entrar al rebote, etcétera. No hay nada que sea bueno por sí mismo en el hecho de ser alto. Lanzar el balón sin estorbos es un bien, pero es solamente un bien extrínseco: es bueno porque permite al jugador obtener más puntos, lo que a su vez permite al equipo ganar partidos, lo que a su vez le ayuda a él a asegurarse su medio de vida, etcétera.

Pero no todos los bienes tienen que ser (solamente) extrínsecos. En algún punto, las cosas extrínsecamente buenas deben ser buenas porque procuran algo que es bueno en sí mismo. Ganarse la vida es bueno porque es un medio, tal vez, para ser feliz. Y ¿por qué ser feliz es algo bueno? Se podría pensar que no hay respuesta a esta pregunta: ser feliz no es bueno porque nos permita conseguir otra cosa; la felicidad es buena en sí misma. Es así. Los bienes de este tipo son bienes intrínsecos.

Morris evita la acusación de que la noción de las propiedades de engrandecimiento utilizadas en la teología del ser perfecto es incoherente afirmando que son propiedades intrínsecamente buenas para un ser. En consecuencia, podemos decir que Dios es personal, o que tiene sabiduría, conocimiento, poder causal, excelencia moral, etcétera, no porque tener estas propiedades sea bueno para alguna otra co-

sa, sino simplemente porque tenerlas es intrínsecamente bueno.

El segundo problema que surge cuando se piensa en las propiedades de engrandecimiento es que el proceso de decidir qué propiedades se consideran engrandecedoras parece en alguna medida subjetivo o culturalmente condicionado. ¿Hay fundamentos realmente objetivos para considerar que una propiedad u otra es intrínsecamente buena o engrandecedora? Los defensores de la teología del ser perfecto responden que esos juicios exigen apelar a nuestras intuiciones fundamentales acerca del valor. Hablando de manera general y aproximada, las intuiciones son juicios que no se basan en convenciones lingüísticas ni en otras pruebas, sino más bien en lo que a nosotros nos parece (aunque pueda no parecerlo a otros) obvia y necesariamente verdadero. Y, muy importante, las intuiciones filosóficas son diferentes de los meros presentimientos o corazonadas. Son, más bien, creencias sobre lo que nos parece que es evidente por sí mismo o necesario. Las creencias de que «dos objetos no pueden ocupar exactamente el mismo lugar del espacio al mismo tiempo» o de que «ningún ser humano podría sobrevivir transformado en roca» son ejemplos de creencias basadas en la intuición. Si alguien nos preguntara por qué mantenemos estas creencias, nos resultaría muy difícil contestar.

Las creencias basadas en intuiciones son, pues, creencias fundacionales o sólidas; y las utilizamos para que nos ayuden a juzgar la viabilidad de otras aseveraciones. Entre nuestras intuiciones están las referentes al valor. Por ejemplo, pensamos (normalmente basándonos en la intuición) que los seres humanos tienen valor moral intrínseco, que está mal torturar a alguien, que es bueno ayudar a los que lo necesitan, etcétera. Como otras creencias sostenidas intuitivamente, estas son fundamentales, no se basan ni se deducen de pruebas independientes; y, a su vez, las usamos

para juzgar la idoneidad de otras creencias, incluyendo las teorías y los principios morales abstractos. Los partidarios de la teología del ser perfecto argumentan que tenemos tanto derecho a apelar a las intuiciones al analizar nuestro concepto de Dios como en el contexto de la teorización moral.

Sin embargo, al apelar a la intuición sobre el valor son necesarias algunas precauciones. Primero, se debe comprender que la apelación a la intuición –de valor u otra– es anulable o está sometida a corrección. Una investigación adicional podría mostrarnos que algo que inicialmente creímos sobre la base de la intuición es, en realidad, falso. Segundo, la apelación a la intuición de valor es la única que nos hace posible dar un contenido al concepto «Dios». Esto es cierto en parte porque Dios puede tener algunas características que no sean pertinentes para la evaluación de la grandeza de Dios. Por ejemplo, si hay un Dios, y las estimaciones de los científicos contemporáneos sobre la edad del cosmos son correctas, entonces Dios tiene la propiedad de haber creado el cosmos hace aproximadamente catorce mil millones de años. Sin embargo, esta propiedad no podría derivarse de la fórmula propuesta en la teología del ser perfecto, puesto que (en la medida en que podemos discernirlo) no es mejor tener esta propiedad que carecer de ella. Según los cristianos, Dios existe como una Trinidad que consta de tres personas con una sola naturaleza. ¿Podría derivarse esto de la teología del ser perfecto? Parece difícil (aunque, como veremos en el capítulo 3, haya quienes no están de acuerdo).

Además, puede haber algunos desacuerdos profundos y, tal vez, irresolubles que se hallan en la misma raíz de nuestros juicios intuitivos en este ámbito. Por ejemplo, en la teología del ser perfecto existe una tensión entre quienes piensan la perfección con relación a las cualidades de los seres y quienes la piensan con relación a las cualidades de las personas. La perfección concebida en función del mero ser

tiende a llevar a los teólogos del ser perfecto a describir a Dios en función de atributos como la eternidad, la inmutabilidad, la independencia causativa… La perfección imaginada de una manera que prioriza la condición de persona tiende a llevar a los teólogos del ser perfecto a centrarse en atributos distintivamente personales como el conocimiento, la sabiduría, el poder, la bondad, la preocupación providencial movida por el amor, la misericordia, etcétera. Y no es inmediatamente evidente que la teología del ser perfecto y la teología de la persona perfecta den lugar a los mismos resultados. ¿Puede una persona amorosa y providencialmente preocupada ser inmutable? ¿Puede un ser que ejerce conocimiento y poder estar fuera del tiempo y ser causalmente independiente? Son preguntas difíciles. Y la tensión entre estas formas de pensar la perfección es evidente en la tradición religiosa monoteísta. En el islam, los mutazilíes tienden a representar a Dios en función de las categorías del ser perfecto, mientras que sus críticos consideran la perfección divina en términos personales, tal como Dios se revela en el Corán. Una distinción similar se puede encontrar, por ejemplo, entre los teólogos católicos romanos del Medioevo y los teólogos protestantes de la época de la Reforma.

El segundo rasgo de DSP que requiere explicación es la afirmación de que Dios es el ser con el mayor abanico posible de cualidades de engrandecer. Inmediatamente surge una pregunta: ¿por qué no definir a Dios simplemente como el ser que posee todas las propiedades de engrandecer? La respuesta es que podría ocurrir que no todas las cualidades de engrandecer sean composibles. Las propiedades que forman un conjunto son composibles cuando pueden existir simultáneamente en un ser. No es posible que alguien esté casado y sea soltero, y, por tanto, esas dos propiedades no son composibles. ¿Hay también pares o conjuntos de propiedades de engrandecer que no sean composibles? Ciertamente, pares como omnisciencia y benevolencia, u omnipotencia y

eternidad, no parecen problemáticos. Pero, como veremos, algunos han puesto de manifiesto que otros pares son más perturbadores. Por ejemplo, hay al menos un conflicto evidente entre la omnipotencia y la bondad perfecta. Un ser omnipotente puede, se supone, hacer posible cualquier cosa. Un ser perfectamente bueno, parece, nunca sería capaz de hacer algo moralmente malo. ¿Significa esto que la omnipotencia y la bondad perfecta no son composibles? Examinaremos esta cuestión detalladamente más adelante. Por ahora, bástenos ver que podrían existir esos conflictos y que, si realmente existen, ningún ser puede tener todas las cualidades de engrandecer. Por consiguiente, el ser más grande posible tendría todas las propiedades que corresponden al conjunto más grande posible de propiedades composibles de engrandecer.

Pero ahora surge otra cuestión. Tal vez los múltiples conjuntos de propiedades de engrandecer estén limitados por el enunciado «el mayor abanico posible de propiedades de engrandecer». Supongamos que resulta que algunos pares de propiedades de engrandecer no son composibles. ¿Hay realmente alguna razón para pensar que un ser que posea –digamos– omnipotencia, omnisciencia y bondad grande-pero-no-perfecta es mejor en conjunto que un ser que posea –digamos– poder grande-pero-no-máximo, omnisciencia y bondad perfecta? Si no es así, dos conjuntos al menos de propiedades podrían merecer igualmente la consideración de «el mayor abanico posible de propiedades de engrandecer». Ahora bien, para determinar si esta preocupación es auténtica hay que esperar a tener un análisis más detallado de las presuntas propiedades engrandecedoras, su composibilidad y la bondad relativa de conjuntos de propiedades como las que se acaba de describir.

Hasta aquí, pues, en cuanto a las observaciones preliminares sobre el concepto de Dios y las diversas vías para cla-

rificarlo. En el resto de este capítulo y en los dos capítulos siguientes dirigiremos nuestra atención a la tarea de explorar el concepto de Dios tal como se encuentra en la tradición monoteísta occidental, centrándonos en particular en aquellos atributos que han llegado a ser considerados fundamentales y de mayor interés filosófico.

### Existencia autofundamentada y necesidad

Anselmo afirmaba que todo lo que existe se puede incluir en una de estas tres categorías:

(a) Cosas que son explicadas por otras,
(b) Cosas que se explican por sí mismas, y
(c) Cosas que no se explican por nada.

Según Anselmo, no es posible que nada se incluya en la categoría (c), puesto que para todo lo que existe debe haber alguna razón por la que existe en lugar de no existir. Tendremos oportunidad de examinar esa afirmación más adelante, en nuestro estudio del argumento cosmológico de la existencia de Dios. Por ahora, observemos simplemente que este principio concuerda bien con nuestra manera ordinaria de pensar acerca de los objetos y la forma de explicarlos.

Si Anselmo tiene razón, Dios se explica por sí mismo o es explicado por algo distinto a él. Los teístas clásicos han mantenido de manera unánime que Dios se explica por sí mismo. La razón de ello es que las cosas que son explicadas por algo distinto de sí dependen de otras cosas para su existencia, lo que hace que su existencia sea frágil. El Gran Cañón no existiría si no fuera por el hecho de que existe agua líquida en el planeta en cantidad suficiente para crear ríos, y durante suficiente tiempo para provocar una erosión generalizada, etcétera. Si alguna de estas condiciones no se diera, el Gran Cañón no existiría. Tener la clase de existencia que deja a un ser a merced de tantas contingencias parece mermar de forma significativa la grandeza de dicho ser. Este atributo divino se designa comúnmente como aseidad, pala-

bra que deriva de la expresión latina *«a se»*, que significa «derivar de uno mismo».

Inicialmente, la idea del ser que se explica por sí mismo parece rayar en la incoherencia, pues podría parecer que una cosa, A, explica la existencia de otra, B, solo cuando A causa B. Pero para que A cause B, A tiene que pre-existir a B. Esto supone que nada puede explicarse a sí mismo, puesto que para hacerlo se necesitaría que esa cosa preexistiera a sí misma, y esto es claramente imposible. Además, es difícil ver cómo algo podría causarse a sí mismo, incluso dejando a un lado la cuestión de la preexistencia.

Afortunadamente, esta no es la única manera en que pueden funcionar las relaciones explicativas. Hay muchos casos en los que una cosa explica a otra sin causarla y sin precederla en el tiempo. El hecho de que un triángulo sea una figura cerrada de tres lados parece explicar por qué el triángulo tiene tres ángulos. El hecho de que leas un libro parece explicar que es cierto que estás leyendo un libro. Pero, por supuesto, no lees el libro antes de que sea cierto que estás leyendo un libro; y que un triángulo sea una figura cerrada de tres lados no es la causa de que tenga tres ángulos.

¿Hay alguna manera de concebir a Dios como explicación simultánea o no causal de la propia existencia de Dios? En esta línea, los teístas clásicos han planteado dos formas de entender la aseidad de Dios.

En la primera, Dios explica su propia existencia porque existir es parte de la misma esencia o naturaleza de Dios. Consideremos, a modo de contraste, algo como la naturaleza de los elfos; es decir, la naturaleza que algo tendría si fuera un elfo. Si existe algo así como la naturaleza élfica, es el tipo de cosa que puede o no estar representada por un ejemplo: es posible que haya ejemplos de esa naturaleza en el mundo, y es posible que no los haya. Estar representado por un ejemplo, podríamos decir, no forma parte de su na-

turaleza. Pudiera ser que existiese la naturaleza de los elfos, y que, sin embargo, simplemente no existieran elfos. Sin embargo, según la primera forma de entender la aseidad de Dios, la naturaleza divina no es así. Necesariamente, la naturaleza divina existe si, y solo si, algo que tenga esa naturaleza existe. En realidad, los partidarios de este argumento han dado un paso más: Dios es idéntico a su naturaleza. Por consiguiente, no puede haber más de una cosa con naturaleza divina; y por eso, necesariamente, la naturaleza divina existe si, y solo si, Dios existe. Si todo esto es cierto, las proposiciones siguientes son lógicamente equivalentes (es decir, la verdad de D1 supone lógicamente la verdad de D2, y viceversa):

(D1) Dios existe.
(D2) La naturaleza divina existe.

Y ahora es mucho más fácil ver en qué sentido Dios se explica por sí mismo. Si se pregunta «¿Por qué existe Legolas?», la respuesta (metafísica) será algo así como «Porque existe la naturaleza de los elfos, y...», donde la elipsis se rellena por medio de alguna historia sobre cómo la naturaleza élfica llegó a ejemplificarse en la persona de Legolas. Pero, si se pregunta «¿Por qué existe Dios?», la respuesta metafísica completa será simplemente «Porque existe la naturaleza divina». Pero eso, como hemos visto, es lógicamente equivalente a «Porque Dios existe».

Obsérvese también que si, como muchos tienden a pensar, las naturalezas (cualesquiera que sean) son seres necesarios, o la naturaleza divina es imposible o existe necesariamente. Decir que algo es un ser necesario (o que lo sería si existiera) es simplemente decir que existe y que, además, no puede dejar de existir. Por eso, si las naturalezas son seres necesarios, la naturaleza divina solo puede existir si realmente existe y, además, no puede no existir. Y, si esto es cierto, entonces la primera forma de entender la aseidad de Dios implica que o Dios es imposible o existe necesariamen-

te, pues, de nuevo, la verdad de D1 supone lógicamente la verdad de D2, y viceversa; por eso, si D2 es imposible, D1 es imposible, y, si D2 es una verdad necesaria, D1 es una verdad necesaria. De este modo, parece como si fuera en principio posible razonar desde la mera posibilidad de la existencia de Dios a la necesidad –y, por consiguiente, a la realidad– de su existencia. Volveremos a esta forma de argumentar sobre la existencia de Dios en el capítulo 5.

La segunda explicación de la aseidad se desarrolla por vía de la analogía. Thomas Morris y Christopher Menzel nos piden que imaginemos una «máquina de materialización» del tamaño de un aparato de radio que tiene el poder de crear objetos materiales de la nada, y de mantener esos objetos en la existencia mientras la máquina existe y está funcionando. Se podría usar esa máquina mágica para sustituir la comida en el frigorífico, las baterías agotadas, los platos rotos, o lo que se quiera. Sin embargo, si se destruye la máquina, o si alguien la desconecta, todas las cosas que la máquina ha producido dejarían instantáneamente de existir.

Por supuesto, esa máquina tendría un enorme uso, y, con el paso del tiempo, sus partes o piezas empezarían indudablemente a desgastarse. Imaginemos ahora que utilizamos la máquina para generar sus propias piezas de recambio. Si este proceso se produce un número suficiente de veces, se llegará finalmente a un punto en el que todas las piezas de la máquina habrán sido reemplazadas con piezas que hemos producido usando la máquina. Podemos ahora plantear esta pregunta: una vez que todas las piezas de la máquina han sido reemplazadas de este modo, ¿qué explica la existencia de la máquina? La respuesta sería: la máquina misma; ella explica su propia existencia. Es tanto la fuente de sus piezas como la fuente de su existencia continuada.

En nuestra historia, la máquina fue creada en algún momento por alguna otra entidad, y solo más tarde llegó a es-

tar compuesta por piezas de su propia creación. Pero imaginemos una máquina que es y ha sido siempre la causa de sus piezas de la manera indicada. Si podemos imaginar de manera coherente esa máquina, entonces podemos imaginar algo que eternamente se explica por sí mismo y depende solo de sí mismo. Este modelo ofrece, pues, otra manera de pensar la aseidad divina.

### Omnipotencia: poder perfecto

Fundamental en toda concepción teísta es la noción de que Dios tiene el poder máximo u omnipotencia. Se piensa que ese gran poder se deriva no solo del hecho de que el poder en sí mismo es una perfección, sino también del lugar preeminente de Dios entre las cosas que existen. El poder de Dios explica y supone que Dios crea todo lo que hay, lo mantiene en la existencia, y confiere a esas cosas creadas los poderes y las limitaciones que tienen. Un poder de este tipo implica que Dios tiene el control completo de qué cosas hay y de lo que hacen (aunque, por supuesto, eso no supone por sí mismo que Dios determine lo que todo o todos hacen).

#### La paradoja de la piedra

Hay quien objeta que la idea misma de omnipotencia o poder máximo no tiene sentido. Los defensores de esta afirmación argumentan que la incoherencia del concepto se puede demostrar considerando las paradojas que de él se derivan. La más famosa de ellas es la de la piedra. Probablemente habremos oído a alguien decir en tono de broma «¿Puede Dios hacer una roca tan grande que no pueda levantarla?» y hemos supuesto que eso no era más que una estupidez filosófica. Sin embargo, detrás de esa pregunta aparentemente tonta se oculta una paradoja que amenaza con socavar la coherencia de la omnipotencia misma.

La pregunta nos invita a darnos cuenta de que ninguna respuesta podría ser satisfactoria. Si decimos que Dios no

puede crear una roca de tales características, habremos encontrado algo que Dios no puede hacer, socavando así su omnipotencia. Si decimos, por el contrario, que Dios puede crear esa roca, estamos admitiendo que su poder está potencialmente limitado, puesto que podría hacer una roca que revelaría tal limitación, su limitación en cuanto a la capacidad de levantarla. Lo importante es que, respondamos como respondamos a la pregunta, la omnipotencia quedaría socavada, y se supone que esto demostraría que hay algo problemático en la noción de omnipotencia.

Algunos han replicado que la paradoja resulta de una noción incoherente que está escondida en ella misma, pero que no tiene nada que ver con Dios. La incoherencia escondida se refiere a la roca. ¿Qué clase de roca es esa? Es, tendríamos que decir, una roca con una masa tan grande que un ser que puede levantar cualquier masa no pueda levantar (es decir, que Dios no pueda levantar). ¿Es posible una roca de ese tipo? Parece que no. Después de todo, si Dios puede levantar una roca de cualquier masa, no hay ninguna masa tan grande que supere el poder de levantamiento de un ser omnipotente. Por eso la roca planteada en la hipótesis es imposible.

Podría decirse que esta respuesta es poco convincente. Por ejemplo, algunos piensan que pueden imaginar una roca que sea imposible levantar, no porque tenga una masa que supere el poder de levantamiento de Dios, sino porque tenga la propiedad de ser «esencialmente no "levantable"» o «esencialmente inmóvil». Si una roca con tal propiedad es coherente, Dios podría crearla, pero no levantarla. Sin embargo, aunque esto sea cierto, adviértase que el poder del que Dios supuestamente carece es un poder que es en sí mismo imposible. Si la roca tiene la propiedad de ser esencialmente inmóvil, entonces es imposible que Dios tenga el poder de levantarla, como imposible es que Dios tenga el

poder de crear un triángulo de cuatro lados. Puesto que nada de eso es lógicamente posible, la idea de tener el poder de hacer esas cosas es incoherente, y no demuestra ninguna limitación del poder divino.

Finalmente, algunos han argumentado que la paradoja se basa en una ambigüedad. Para comprobarlo, podríamos considerar de forma separada los poderes de Dios de crear y levantar. ¿Puede Dios crear una roca tan grande que no la pueda levantar? Si la respuesta es «no», hay dos razones posibles para ello. Una es que Dios tenga poderes ilimitados en cuanto a levantar, pero poderes limitados en cuanto a crear, esto es, Dios no puede hacer tal roca porque no puede hacer rocas muy grandes. En una respuesta de este tipo, la incapacidad de Dios implicaría, en efecto, una carencia de poder.

Pero también podríamos justificar una respuesta *negativa* señalando que, si la capacidad de levantar de Dios es ilimitada, y su capacidad de crear rocas es también ilimitada, entonces ninguna de las rocas que pueda crear superaría su poder de levantar. Esto no indica ninguna carencia de poder por parte de Dios, puesto que sus poderes de crear y levantar son, en esta respuesta, completamente ilimitados. En consecuencia, nada paradójico sobre la omnipotencia se concluiría si optamos por la respuesta negativa y la entendemos de esta manera.

Definir la omnipotencia

Ahora bien, al abordar la paradoja de la piedra hemos evitado manifiestamente dar alguna definición o caracterización de la omnipotencia. Y ofrecer esa definición es más difícil de lo que inicialmente cabría esperar. Ordinariamente, podríamos decir que la omnipotencia es simplemente la capacidad de «hacer cualquier cosa». Esta afirmación es, sin embargo, tan imprecisa que resulta de escaso valor. Los críticos de esta descripción simple señalarán de inmediato que,

sin alguna cualificación, parece haber algunas «cosas» que Dios no puede hacer. Por ejemplo, en el apartado anterior dimos por supuesto que un ser omnipotente no puede mover cosas esencialmente inamovibles, ni crear solteros casados, ni cuadrados redondos, ni hacer que no existan seres necesariamente existentes. Estas cosas no se pueden hacer porque son imposibilidades lógicas. De manera más precisa podemos decir que estas cosas no se pueden hacer porque la descripción de la acción aparentemente imposible no describe en absoluto una acción. Hablar de crear una persona soltera es hablar de crear a alguien que, entre otras cosas, no está casado. Crear un soltero casado sería crear una persona no casada que estuviera casada. Eso es, de manera obvia, una incoherencia.

Algunos filósofos y teólogos se han opuesto a la idea de que Dios no pueda hacer lo lógicamente imposible. El filósofo del siglo XVII René Descartes parece estar entre ellos, y, por tanto, esta visión se describe con frecuencia como la visión cartesiana de la omnipotencia. Una de las motivaciones principales de la concepción cartesiana, especialmente en la mentalidad popular, es la reverente idea de que Dios no está limitado por nada, ni siquiera por las leyes de la lógica. Sin embargo, la mayoría de los filósofos y teólogos contemporáneos rechazan la noción cartesiana, y justifican en parte su rechazo señalando que las leyes de la lógica no son en realidad limitaciones auténticas. Crear un soltero casado no es una acción que Dios no pueda realizar debido a algún impedimento lógico. Simplemente, no es una acción que se pueda realizar en absoluto. Puesto que nos inclinamos por una postura acorde con el (casi unánime) consenso contemporáneo sobre este tema, ignoraremos en el resto de esta sección la postura cartesiana.

Una definición más prudente de la omnipotencia sostendría, pues, que la omnipotencia es el poder de hacer todo lo

que es lógicamente posible hacer. Sin embargo, se podría pensar que incluso esta definición más cauta no lo es tanto en realidad. En 1912, el *Titanic* chocó contra un iceberg y se hundió en las aguas heladas del Atlántico norte. Aunque este acontecimiento sucedió realmente, habría sido posible que no sucediera. Si el iceberg no hubiera estado donde estaba, si el capitán hubiera tomado un rumbo diferente, si el casco hubiera sido algo más grueso, el barco habría evitado su trágico destino. Por eso, «el *Titanic* nunca se hundió» es lógicamente posible. ¿Puede Dios producir esta situación? Por supuesto, Dios podría haberlo hecho en el pasado. Pero Dios no puede ya hacer tal cosa. Es demasiado tarde: el barco ha navegado y se ha hundido. En consecuencia, se podría argumentar, ni siquiera todas las cosas que son posibles lógicamente son cosas que Dios pueda hacer. (Por otra parte, se podría dudar de que, en realidad, haya aquí una situación lógicamente posible, pues, se podría argumentar, la tarea en cuestión no sería exactamente hacer que el *Titanic* no se hundiera, sino más bien hacer que, aunque sucediese que el *Titanic* se hundiera, sucediese también que el *Titanic* no se hundiera. Pero describir la tarea de este modo parece revelar una contradicción intrínseca. No obstante, explorar esta respuesta de manera detallada nos llevaría demasiado lejos).

Además, hay otras cosas lógicamente posibles que parece que Dios no puede hacer. Por ejemplo, Dios no puede hacer aquellas cosas hechas por agentes que no son Dios. Consideremos este acontecimiento lógicamente posible:

(T) Gordon Brown corre una milla en seis minutos.

Aunque Dios pudiera (si se encarnara) correr una milla en seis minutos, Dios no puede hacer T, puesto que T describe algo que hace Gordon Brown y no Dios. Y Dios no puede hacer algo no hecho por Dios.

Pero quizá eso parece una trampa. Después de todo, podemos imaginar a alguien respondiendo a esta supuesta limitación del poder de Dios diciendo que, aunque Dios no

pueda hacer T, Dios podría dar lugar a T creando un mundo en el que Tony Blair corre la milla en seis minutos. Esto podría llevarnos a repensar el poder divino no en función de lo que Dios puede hacer, sino en función de aquello a lo que Dios puede dar lugar o hacer realidad, de este modo:

(OMNIP) O es omnipotente si, y solo si, puede hacer realidad cualquier situación lógicamente posible.

Definir la omnipotencia de esta manera evita cualquier preocupación sobre el hecho de que Dios sea incapaz de «hacer» las acciones de agentes que no sean Dios.

Desgraciadamente, tampoco esta descripción es satisfactoria. Si existen criaturas con auténtica libertad de elección, es decir, con capacidad de elegir entre múltiples vías de acción, habrá muchas situaciones lógicamente posibles que Dios no pueda hacer realidad. Es fácil ver la razón. Hoy a primera hora, Sally estaba en una cafetería enfrentada a la decisión de tomar café o no. Al final, decidió no tomar café. En ese momento de la decisión, podríamos decir, había ante ella dos mundos posibles: el mundo del café y el mundo del no café. Estos dos mundos diferentes eran idénticos hasta el momento de la elección, pero en ese momento divergieron. Supongamos que M es una descripción completa del mundo hasta el momento en que ella eligió. Ahora consideremos dos posibilidades:

(M1) M es real y Sally elige libremente tomar café.
(M2) M es real y Sally elige libremente no tomar café.

Si Sally es auténticamente libre, ambas posibilidades eran potencialmente verdaderas. Pero, por supuesto, solo una fue verdadera de hecho. Supongamos que (2) fue la verdadera. Ahora consideremos esto: ¿qué pasa si Dios hubiera querido realizar M pero Sally elegía el café? Parece como si Dios hubiera tenido mala suerte. Sally eligió libremente no tomar café; y la única manera en que Dios podría haber garantizado que ella actuara de otro modo habría sido anular su libertad.

¿Por qué esto es importante? Porque, según OMNIP, la omnipotencia es el poder de realizar cualquier situación lógicamente posible. Pero la situación «M es real y Sally elige libremente tomar café» es una situación que Dios no puede producir. Por consiguiente, parece como si hubiera algunas situaciones lógicamente posibles que incluso un ser omnipotente no puede producir.

Poder máximo y bondad divina

Si quedamos convencidos por el ejemplo relativo a Sally, lo que este ejemplo nos muestra es que presentar la omnipotencia en función del número o del tipo de cosas que el ser omnipotente puede hacer o producir no es la estrategia más prometedora para definirla. Para remediarlo, podríamos entender la omnipotencia como la máxima cantidad de poder que un ser posible podría tener. Si Dios tuviera tanto poder como un ser pudiera tener, tendría al menos el poder máximo, si no la omnipotencia. Por consiguiente, podríamos caracterizar el poder de Dios de esta manera: O es poderoso en grado máximo si, y solo si, no hay ningún ser posible cuyo poder exceda el de O.

Aunque esta descripción sea mejor que las anteriores, algunos han argumentado que esta interpretación será incoherente con otros atributos divinos. Por ejemplo, los teístas clásicos sostenían que Dios es absolutamente bueno desde un punto de vista moral. ¿Qué significa ser absolutamente bueno desde un punto de vista moral? Uno de sus posibles significados es no actuar nunca inmoralmente ni dejar de cumplir los criterios de una conducta moral perfecta. Según esto, Dios es perfectamente bueno desde un punto de vista moral si nunca deja de cumplir, de hecho, ninguno de los posibles criterios morales importantes. Sin embargo, los teístas más clásicos afirmaron que la bondad perfecta requiere algo más: no solo que Dios nunca deje de atenerse a la moral, sino más bien que no pueda de ninguna manera

no atenerse a ella. La perfección moral necesaria de este tipo se conoce como impecabilidad. Negar la impecabilidad de Dios implica suponer que es posible para Dios hacer el mal, incluso aunque nunca lo haga. Pero un ser que puede hacer el mal parece menos bueno que un ser cuya bondad excluye completamente la posibilidad de hacerlo. En consecuencia, parece que el más grande de todos los seres posibles debería ser impecable.

Podemos considerar ahora el problema. Si Dios es impecable, hay algunas cosas que no puede hacer: asesinar, mentir, romper las promesas, etcétera. Ahora bien, podemos al menos imaginar un ser que tenga todos los poderes creativos y causales de Dios y que también pueda hacer cosas que Dios no puede hacer: asesinar, mentir, romper las promesas, etcétera. Si ese ser es posible, tendría poderes que exceden a los de Dios, y, por lo tanto, Dios no sería poderoso en grado máximo.

Sin negar que Dios tenga bondad perfecta o poder máximo, hay dos maneras de evitar esa aparente incompatibilidad. La primera es negar que la bondad perfecta requiera la impecabilidad. Una razón para negarlo es que resulta razonable pensar que alguien no puede ser digno de alabanza (o de censura, llegado el caso) a menos que pueda ejecutar tanto acciones buenas como malas. Si alguien realiza inevitablemente una mala acción (porque tiene lavado el cerebro o está drogado, por ejemplo) no es moralmente responsable de su acción, puesto que no la podía haber evitado. Lo mismo parece cierto en cuanto a ser digno de alabanza: si la razón por la que se hizo una buena acción fue que se estaba bajo la influencia de una droga que hacía esa buena acción inevitable, no se merece alabanza por ella. Si, de modo semejante, Dios no puede hacer el mal en virtud de su impecabilidad, parece que tampoco Dios sería digno de alabanza. En consecuencia, deberíamos negar la impecabilidad.

Sin embargo, muchos se inclinarán a rechazar esta solución. Numerosos filósofos de la tradición teísta, tal vez la mayoría, han considerado que la proposición siguiente parece, intuitivamente, tener validez:

> (IMPEC) Un ser que es impecable es moralmente mejor (y, por lo tanto, merece mayor alabanza moral) que otro que no lo es.

Por tanto, cuando tienen que hacer frente a la tensión entre esta proposición y la siguiente,

> (ALAB) Un ser es moralmente digno de alabanza solo si tiene la capacidad de pecar; es decir, solo si no es impecable,

muchos han preferido abandonar ALAB para resolver la tensión antes que abandonar IMPEC. Algunos de tales filósofos han argumentado que la alabanza y la culpa moral están justificadas siempre que la libertad esté presente, pero esa libertad es compatible con varios tipos de determinismo. Si tuvieran razón, no hay ningún motivo evidente para dudar de que podría estar justificado alabar moralmente a un ser que está determinado por su misma naturaleza para hacer siempre y necesariamente lo que es bueno. En relación con esto, algunos han afirmado que es un error pensar que la verdadera libertad moral requiere tanto la capacidad de pecar como la capacidad de abstenerse del pecado. Antes bien, la verdadera libertad consiste solo en la capacidad de hacer el bien. Cuanto más capaz se es de hacerlo –cuanto más libre se está de las influencias que llevan a desviarse del bien– más libre y más merecedor de alabanza se es. Según esta opinión, pues, un ser que fuera literalmente incapaz de pecar sería supremamente libre y supremamente digno de alabanza. Y ¿no es esto algo que, intuitivamente, nos parece bastante cierto? Pensemos en dos personas, A y B: A piensa en el homicidio y se encuentra realmente atormentado; se enfrenta a la batalla moral de si cometer un crimen o no, y finalmente decide no cometerlo. Para B, por el contrario, el homicidio es impensable. Siendo iguales en otros aspectos, ¿no pensaremos que B es más merecedor de alabanza? Y nuestra estimación moral de B ¿no sube en vez de bajar

cuanto más incapaz nos parece, sencillamente, de cometer ese crimen horrible? Si es así, podemos concluir que ALAB, más que IMPEC, es una proposición falsa.

La segunda manera de evitar el aparente conflicto entre poder máximo y bondad perfecta es decir que el «el poder de hacer el mal» no es realmente un poder. El mero hecho de que podamos formular la expresión «poder de hacer el mal» no es suficiente para demostrar que hay un poder concreto al que la expresión se ajuste. Tienes el poder de llamar un taxi y el poder de llamar al camarero. Pero estos no son poderes distintos. En los dos casos, haces estas cosas ejerciendo un poder más básico: el poder de hacer una seña con la mano. No hay ahí ningún otro poder que el poder de hacer una seña con la mano.

Consideremos ahora el poder de levantar uno de tus dedos. Lo ejerces cuando indicas una jugada a tu equipo de baloncesto o cuando pujas en una subasta. También lo ejercerías si hicieras un gesto ofensivo. Pero imaginemos que has decidido no hacer nunca ese gesto. Imaginemos, incluso, que eres tan buena persona que eres incapaz de hacer ese gesto. ¿Supone esta incapacidad que careces de ese poder? Hay buenas razones para pensar que no. No hay nada más en el poder de hacer el gesto que en el poder de levantar un dedo. Y tú tienes ese poder. Lo que no tienes es la capacidad de levantarlo de manera que constituya un gesto ofensivo. Puesto que no es un poder distinto, no hay ningún poder del que tú carezcas. Si la incapacidad de Dios para hacer el mal se entiende de esta manera, no puede implicar en absoluto una carencia de poder.

Creación, conservación y providencia

Como quiera que definamos la medida exacta del poder divino, los teístas clásicos siempre estuvieron de acuerdo en que el poder de Dios es lo suficientemente grande para conferirle la capacidad de crear y supervisar providencialmente

la existencia de todo lo que es distinto de él. ¿Cómo debemos entender estas características de Dios como creador y supervisor providencial? Algunos teístas suponen que la actividad creadora de Dios consiste meramente en reorganizar entidades ya existentes. Por ejemplo, el demiurgo divino de Platón se entrega al acto de creación confiriendo un tipo específico de orden a una realidad preexistente. Sin embargo, la mayoría de los teístas sostienen que Dios crea y modela el mundo a partir de materiales no preexistentes. La creación de este tipo se designa normalmente mediante la expresión «creación *ex nihilo*». Estrictamente hablando, los teístas han considerado que la doctrina de la creación divina *ex nihilo* implica que el universo vino a la existencia en algún momento del pasado finito. Y esa visión se corresponde con las teorías cosmológicas más fiables que actualmente aceptan los científicos. Pero esto no siempre ha sido así. En numerosos momentos de la historia científica y filosófica ha parecido que las mejores pruebas disponibles apuntaban a un universo infinitamente antiguo. ¿Un universo sin principio implicaría que Dios no es su creador?

No necesariamente. Además de sostener que Dios es la causa originadora del universo, los teístas han mantenido también tradicionalmente que Dios debe sostener el universo en la existencia momento a momento. Descartes, por ejemplo, daba un argumento sorprendente para esta afirmación, aduciendo que, puesto que ningún instante del universo contiene en sí mismo algo que explique o garantice su existencia en el momento siguiente, algo más debía garantizarlo. Y ese algo, decía Descartes, es Dios. Esta forma de actividad divina, comúnmente llamada conservación (que se deriva del latín «conservare», «mantener o preservar»), supone que, aunque el universo careciera de principio, Dios sería su creador en el sentido de que su existencia es metafísica o explicativamente anterior a la existencia del universo. Es así porque la existencia de Dios y la actividad causal es

necesaria para sostener el universo en la existencia momento a momento.

Además de crear y conservar, los teístas más clásicos han sostenido que Dios está también implicado en la aparición de todos y cada uno de los acontecimientos, o en el ejercicio de todo poder causal por parte de las criaturas. Así pues, cuando en el billar americano la bola blanca golpea la bola negra, en algún sentido Dios está implicado en hacer que la colisión produzca el movimiento de la bola negra. Este ejercicio del poder divino, llamado concurrencia divina, supone que Dios está íntimamente implicado no solo en preservar el mundo en la existencia, sino también en la actividad de las cosas creadas. ¿Por qué los teístas plantean la hipótesis de la concurrencia divina? Algunos lo hacen porque consideran que está revelada en los textos escriturarios. Los pensadores cristianos de la Edad Media citaban normalmente la afirmación de san Pablo, «en Dios vivimos, nos movemos y existimos», como prueba de esa actividad divina. Tal como lo veían, «existir» se refiere a la creación, «vivir» se refiere a la conservación, y «moverse» se refiere a la concurrencia de Dios.

Hay, además, tres motivaciones filosóficas importantes para suponer que Dios concurre con la acción de las criaturas de esta manera. Primero, algunos teístas, como Tomás de Aquino, afirmaban que es a través de la concurrencia divina como Dios puede conocer lo que harán las criaturas cuando actúen. Puesto que Dios hace una contribución causal al acto de la criatura, puede saber el resultado al conocer su propia acción. Segundo, otros han afirmado que la concurrencia divina es necesaria, dado que sin ella las criaturas tendrían y podrían ejercitar poderes causales de manera completamente independiente del control divino. Esas capacidades, se afirmaba, minan la capacidad de Dios de supervisar providencialmente todo acontecimiento que suceda en

la creación. Finalmente, algunos han afirmado que todo caso de causación supone que una sustancia es causa de que algo nuevo llegue a la existencia (ya sea otra cosa nueva o alguna propiedad en una cosa ya existente). Sin embargo, puesto que Dios es la única fuente o causa verdadera del ser, ninguna cosa creada podría ser una causa verdadera por sí misma. Por consiguiente, Dios tiene que estar implicado en todo acontecimiento causal de la naturaleza.

Ahora bien, esas motivaciones plantean algunas dificultades serias. Consideremos la primera. Si Dios es capaz de saber lo que una criatura haría o hará simplemente conociendo su propia contribución causal a la acción de la criatura, se sigue de ello que la contribución de Dios es suficiente para que la acción creatural ocurra. Pero, si la contribución concurrente de Dios es de este modo suficiente, la criatura no puede tener ningún control auténtico sobre su acción, ya que Dios determina lo que la criatura hará. Esta interpretación es especialmente engorrosa cuando consideramos la acción libre de la criatura. Si las acciones de las criaturas están determinadas por una contribución causal de Dios, es difícil entender cómo esas acciones podrían considerarse auténticamente libres. Es más, esa visión de las cosas hace extremadamente difícil explicar la realidad del mal. Si Dios puede impedir que las criaturas elijan libremente el mal simplemente haciendo que se abstengan de él, ¿por qué no lo hace?

La segunda motivación conduce a un problema diferente. Si los teístas que aceptan la concurrencia lo hacen porque son reacios a dar a las criaturas algún tipo de poder causal independiente, tendrán que ofrecer una explicación de cómo las contribuciones causales de Dios y las criaturas colaboran para producir efectos causales. Tal vez Dios y las criaturas cooperan para causar los acontecimientos a la manera en que dos caballos tiran de un carro. En este caso, ca-

da caballo aporta sus poderes causales de modo que, juntos, producen el movimiento. Si este fuera el modelo para la concurrencia divina, habría que responder a algunas preguntas importantes. Por ejemplo, ¿es la contribución causal de cada agente necesaria para el efecto que se quiere obtener o es una u otra de las contribuciones causales suficiente por sí misma? Si es lo primero, entonces parece que Dios es solamente una causa parcial, y que la criatura está proporcionando alguna contribución causal real, independientemente de cualquier contribución causal por parte de Dios. Eso podría parecer no problemático, hasta que recordamos que nos sentimos motivados a adoptar la noción de concurrencia divina como una manera de negar que las criaturas hacen contribuciones causales independientes a los acontecimientos que suceden en el mundo. Si, por otra parte, una de las causas concurrentes fuera suficiente por sí misma, esa causa contribuyente tendría que ser Dios. Después de todo, el motivo de plantear la concurrencia era que las contribuciones causales de las criaturas no eran suficientes por sí solas para producir efectos. Ahora bien, si la contribución causal de Dios fuera suficiente, resultaría difícil entender cómo la contribución de la criatura ayuda a producir el efecto. La criatura sería como un niño que empuja un coche por el parachoques trasero cuando el vehículo acelera. El niño podría pensar que hacía que el coche se moviera, aunque no fuera así.

La tercera motivación es problemática por razones semejantes. Mantiene que los objetos o los acontecimientos que llegan a existir a través de alguna clase de actividad causal creatural obtienen su existencia o ser directamente de Dios. Sin embargo, si Dios causa la existencia de los efectos de la acción de la criatura de esa manera, parece que es Dios, y no la criatura, quien produce esas cosas. En consecuencia, una vez más parece que, en definitiva, la criatura no desempeña ningún papel real en la causación.

Debido a todas estas dificultades, algunos teístas han adoptado una visión aún más radical de la acción divina en el mundo. Si es importante que Dios tenga un papel en la producción de efectos en el mundo, y, sin embargo, fallan todos los modelos de concurrencia, tiene que ser porque Dios es la causa única de todos los efectos que ocurren. Esta interpretación, conocida como ocasionalismo, fue defendida por el filósofo francés del siglo XVII Nicolás Malebranche. Según el ocasionalista, aunque podría parecernos que la colisión de la bola blanca con la bola negra hace que la bola negra se mueva, la colisión, sin embargo, proporciona solamente la ocasión para que Dios haga que la bola negra se mueva cuando lo hace. Según esta opinión, las leyes de la naturaleza no son descripciones de los poderes causales que tienen las cosas creadas, sino más bien descripciones de cómo Dios se ha comprometido a actuar cuando ocurren ciertos acontecimientos en el mundo.

A la luz de los problemas generados por la noción de concurrencia divina, el ocasionalismo puede parecer una alternativa atractiva. Adviértase, sin embargo, que realmente se enfrenta con algunas de las dificultades que también se plantean a la concurrencia divina. Dos dificultades son especialmente dignas de mención. Primero, si el ocasionalismo es cierto, parece que la libertad de acción por parte de las criaturas queda descartada. Cuando una criatura hace una elección libre o configura un acto libre de voluntad, la criatura tiene que ser, de alguna manera crucial, la raíz y la causa de la acción. Si el ocasionalismo es verdadero, parece, sin embargo, que la criatura de ningún modo es esa causa. Segundo, si el ocasionalismo es verdadero, todo acontecimiento del universo es producido directamente por Dios. Ahora bien, en tal caso, cabría esperar que el mundo no contuviera ningún mal. Por supuesto, todas las variedades del teísmo deben enfrentarse al problema del mal. Pero la mayor parte de los teístas insisten, como veremos en el ca-

pítulo 6, en que Dios no causa el mal, sino que meramente (justificablemente) lo permite. Considerar que Dios se limita a permitir el mal ofrece una salvaguarda moral que no existiría si Dios fuera la causa plena y directa del mal, como sucede en el ocasionalismo. Esta visión hace a Dios *autor del pecado,* postura que ha sido casi universalmente rechazada por los teístas.

Hemos sido inducidos a considerar la posible verdad del ocasionalismo porque, primero, parecía que el más grande de todos los seres posibles debería tener algún tipo de implicación directa en la aparición de todo acontecimiento en la naturaleza de una manera que trascendiera la mera conservación, y, segundo, porque el modelo de implicación a través de la concurrencia se enfrenta a objeciones poderosas. Tal vez estas suposiciones estén equivocadas. Tal vez el más grande de los seres posibles solo necesite estar causalmente conectado de forma regular con el mundo como su creador y sustentador. Se conoce habitualmente esta posición como deísmo. ¿Qué es lo que implica?

Para responder a esta pregunta debemos volver atrás y considerar las razones por las que los teístas piensan que la implicación causal de Dios en la creación debe ir más allá de la mera creación y conservación. La primera razón era que esa implicación causal adicional sería necesaria para que Dios tuviera conocimiento de cómo actuarían o actuarán las criaturas y, en consecuencia, necesaria también para que Dios ejerciera el control providencial. Como hemos visto, y veremos más detalladamente en el capítulo 2, esta afirmación es muy discutible. Existen otros modelos de conocimiento y providencia divinos que no implican la concurrencia divina. Las razones segunda y tercera implicaban la afirmación de que, en ausencia de concurrencia, las criaturas serían, de forma discutible, causalmente independientes, bien porque podrían actuar independientemente de Dios,

bien porque podrían producir ser (el ser de objetos o acontecimientos como efectos de sus acciones). Sin embargo, estas objeciones no son especialmente contundentes. Primero, como vimos anteriormente en nuestro examen del poder divino, si algunas criaturas tienen libre elección, parece que sus acciones deben tener, en efecto, un tipo muy fuerte de independencia causal en cualquier caso. Segundo, aunque algunas interpretaciones de la causación plantean la hipótesis de que las causas producen nuevos casos de ser en sus efectos, esta opinión es altamente controvertida.

Bondad

Los teístas mantienen que Dios es absoluta y perfectamente bueno. Habitualmente consideran que la bondad divina implica mucho más que la perfección moral o impecabilidad. La bondad de Dios supone, además, que es amoroso y benévolo en grado sumo hacia todas las cosas creadas. En consecuencia, no solo se piensa a Dios como meramente perfecto, sino como moralmente insuperable. Es este aspecto de la bondad divina el que figura de manera fundamental en la concepción teísta de Dios como ser claramente digno de adoración. Ser digno de adoración es un atributo divino central –en realidad, para algunos teístas es el atributo divino central– y señala el estatus único de Dios como ser que merece nuestra completa devoción y adoración. A veces los cínicos describen la adoración a Dios como producto de una radical egomanía divina. Pero en el teísmo clásico Dios debe ser adorado no principalmente por miedo o por mandato divino, sino más bien porque Dios es bueno y manifiesta la bondad como nada más lo hace o podría hacerlo.

Ya hemos considerado algunas cuestiones filosóficas que surgen de la perfección moral o impecabilidad de Dios al considerar su compatibilidad con la omnipotencia o el poder máximo. Recientemente, los filósofos de la religión han dirigido su atención a algunos argumentos que tratan de

mostrar que hay algo criticable en la insuperabilidad moral. Consideraremos aquí esos argumentos.

La primera tensión

Desde muy temprano en la tradición teísta, los teístas han reconocido varias tensiones entre las doctrinas de la libertad divina en la creación y la insuperabilidad moral divina. La primera tensión se puede expresar en forma de argumento como sigue:

1.1 Dios es omnisciente y es, por tanto, conocedor de todos los mundos posibles que puede crear.

1.2 Dios es perfecta e insuperablemente bueno y está, por tanto, indefectiblemente impulsado a hacer aquello que es mejor.

1.3 Los agentes libres pueden desear una acción que sea menos que lo mejor solo si no comprenden qué es auténticamente lo mejor, o si son víctimas de una debilidad de la voluntad, eligiendo así lo contrario a lo que saben que es mejor.

1.4 Dios no es susceptible ni de ignorancia de lo mejor ni de debilidad de la voluntad.

1.5 Por tanto, Dios no puede hacer nada que no sea lo mejor.

1.6 Puesto que nuestro mundo existe, o es el mejor de los mundos o está igualado con otros en lo mejor.

1.7 Para tener una libertad moralmente significativa, se debe ser capaz de elegir entre alternativas de diferente cualidad moral.

1.8 Si nuestro mundo es el mejor, Dios no podía abstenerse de crearlo, y, por tanto, no es libre al crearlo.

1.9 Si nuestro mundo está igualado con otros en lo mejor, Dios no podía elegir entre mundos de cualidad moral diferente, y, por lo tanto, habría carecido de libertad moralmente significativa al crearlo.

1.10 Por lo tanto, Dios carecía de libertad moralmente significativa al crear.

Como vimos anteriormente, algunos teístas sostienen que Dios no es impecable porque la incapacidad de pecar es incoherente con la responsabilidad moral. Los teístas que mantienen esa opinión rechazarían la premisa 1.4, puesto que afirmarían que Dios puede ser susceptible de debilidad de la voluntad.

Sin embargo, la mayoría de los teístas pondrían objeciones a las premisas 1.6 o 1.7. Consideremos primero la 1.7. Generalmente, los filósofos se dividen entre los que aceptan que la libertad requiere que uno pueda actuar de manera distinta a como realmente lo hace y los que no lo aceptan. Sin embargo, muchos teístas han aceptado esta condición de la libertad. Mucho más discutible es la afirmación de la premisa 1.7, a saber, que la libertad moralmente significativa requiere «la capacidad de elegir entre alternativas de cualidad moral diferente». ¿Por qué habría que aceptar esto? Hay dos razones. La primera razón es un argumento que examinamos anteriormente, según el cual los actos buenos de Dios no podrían ser dignos de alabanza a menos que Dios pudiera también realizar actos malos. Puesto que ya hemos examinado este argumento, no lo trataremos aquí de nuevo.

La segunda razón es que, si un agente libre está en una situación en la que solo puede elegir entre alternativas equivalentes, parece que se roba una gran parte de su importancia o de su peso a la libre voluntad. No se daría mucho valor a la libertad que permite a uno escoger entre, por ejemplo, treinta latas idénticas de sopa de tomate Campbell.

Esto parece que está claro. Pero esta línea de razonamiento no es satisfactoria si se esgrime como defensa de la premisa 1.7. La premisa 1.7 no dice que nuestra libertad moralmente significativa sea inválida cuando todas nuestras al-

ternativas son completamente idénticas (lo que sería cierto), sino más bien cuando las alternativas son de la misma cualidad moral (lo que no es en absoluto evidentemente cierto). Analogías más adecuadas podrían ser estas:

(CASO 1) Tienes bienes para donar a una institución benéfica. Se presentan varias instituciones como igualmente encomiables e igualmente necesitadas de tu ayuda. Sin embargo, solo puedes escoger a una de ellas para tu donación.

(CASO 2) Diez personas necesitan ayuda urgentemente. Tú, y solo tú, puedes ayudarlas; ayudar te resulta muy fácil (solo tienes que pulsar un botón, sin ningún riesgo ni coste para ti); pero solo puedes ayudar a una persona, o a ninguna. Cada persona es igualmente merecedora de tu ayuda. Eliges a una.

(CASO 3) Quieres adoptar a un niño de un orfanato. Solo puedes adoptar a uno, o a ninguno. Todos los niños del orfanato están igualmente necesitados. Algunos son más simpáticos que otros; algunos tienen más talento que otros; pero eliges a uno sin mirar esas cualidades, decides querer a ese niño, y lo adoptas.

En cada uno de estos casos, parece que tus elecciones son importantes y significativas. Por lo tanto, si la elección de Dios entre los mundos es así, parece que hay buenas razones para pensar que la elección de Dios también es importante y significativa.

Algunos críticos han observado también que la premisa 1.6 no agota todas las posibilidades. De hecho, excluye al menos dos importantes. Para comprender la primera, imagina que un genio aparece ante ti y te dice que puedes elegir uno de tres dones alternativos que está dispuesto a concederte. Primero, el genio puede hacer que domines instantáneamente cualquier lengua extranjera que tú elijas. Segundo, el genio puede hacer de ti un virtuoso en el instrumento musical que prefieras. Tercero, el genio puede convertirte en un atleta de primera categoría en cualquier deporte que desees. ¿Cuál de esos tres dones escogerías? Tal vez, obviamente, prefieras uno más que otros. Pero, sin duda, muchos se las verán y se las desearán para elegir. ¿Cómo comparar opciones tan diferentes? Cada una de ellas es, en realidad, muy buena. Pero son tan diferentes entre sí que es difícil saber cómo compararlas. Los filósofos llaman a los bienes como estos –bienes que no parecen mutuamente comparables– bienes inconmensurables.

A la luz de esto, deberíamos corregir la premisa 1.6 para decir que nuestro mundo es el mejor mundo, o está igualado a otros en lo mejor, o es uno entre muchos mundos que es el mejor de su clase e inconmensurable con otros mundos que son los mejores de su clase. Si esto es correcto, Dios puede elegir entre mundos de cualidad moral variable en el sentido de que todos son buenos y, sin embargo, también tan inconmensurables como los bienes de saber una lengua extranjera y ser una figura mundial como luchador de sumo. Si estos son los tipos de elección con los que se encuentra Dios al crear, las elecciones parecen llamativamente ricas y significativas. Además, las elecciones parecen significativas moralmente, en especial si, como supondrán muchos teístas, la decisión de crear nuestro mundo era del tipo que se plantea en el CASO 3, es decir, una decisión de elegir (hacer realidad un conjunto de posibilidades conocidas con anterioridad) y amar a los habitantes (resultantes) de un mundo particular.

La segunda alternativa ausente en la premisa 1.6 ha sido reconocida por los teístas desde al menos la época de santo Tomás de Aquino en el siglo XIII. En esta alternativa, no hay un solo mundo mejor, ni un conjunto de mundos igualmente mejores, ni un conjunto de mundos inconmensurables que son los mejores de su clase. ¿Cómo puede ser esto? La respuesta es que los mundos disponibles para ser creados forman una serie de mundos cada vez mejores hasta el infinito. ¿Qué limitaciones afrontaría Dios si se enfrentara a esta elección?

El filósofo alemán del siglo XVII Gottfried Leibniz argumentaba que, si se enfrentara a tal elección, Dios sería incapaz de elegir, puesto que no habría razones suficientes para elegir un mundo y no otro. La mayoría ha negado la necesidad de una razón suficiente para la elección creadora de Dios, argumentando que sería perfectamente admisible para

Dios crear cualquier mundo que excediera cierto umbral mínimo de aceptabilidad. Hay, por ejemplo, algunos mundos posibles en los que la cantidad de mal, la ausencia de bien o el desequilibrio de bienes y males hacen a esos mundos inelegibles para la creación por un Dios perfectamente bueno. Dejando aparte mundos como esos, Dios sigue enfrentándose a una elección entre una gama de mundos que aumentan en bondad *ad infinitum,* y, por lo tanto, Dios sigue teniendo una escala enorme de libertad en la elección a la hora de crear.

La segunda tensión

A la luz de lo anterior, la primera tensión referente a la libertad divina y la bondad moral parece estar resuelta. Sin embargo, resolver esta primera tensión conduce a una segunda: si Dios elige un mundo entre un espectro infinito de mundos cada vez mejores, cualquiera que sea el mundo creado por Dios habrá otro mejor que podría haber sido creado. Esto no implica que Dios haga algo mal o censurable al crear uno de esos mundos no supremamente buenos, pero sí implica que es posible que exista un creador que cree un mundo mejor que el que Dios realmente creó. ¿Por qué esto es un problema? La respuesta es que, cuando este hecho se une a un cierto principio superficialmente plausible, implica que Dios es (y debe ser) moralmente superable en carácter, independientemente de qué mundo cree. El principio es este:

> (P) Si un ser omnisciente y omnipotente, S, fuera a crear un mundo, cuando hay un mundo mejor que S podría haber creado, es posible que exista un ser que sea moralmente mejor que S.

William Rowe concluye sobre la base de este principio que, si nuestro mundo forma parte de un espectro de mundos posibles que aumentan en bondad hasta el infinito, entonces Dios no existe, puesto que el creador de nuestro mundo es entonces moralmente superable, característica que Dios no puede tener. En consecuencia, este argumento

es, en definitiva, un argumento en favor del ateísmo.[2]

La suposición crucial del argumento es el principio (P). ¿Qué deberíamos pensar de ello? Daniel y Frances Howard-Snyder han argumentado que el principio es falso basándose en una serie de experimentos teóricos. Pensemos primero en dos creadores, Júpiter y Juno, enfrentándose a la decisión de qué mundo crear entre el abanico infinito de mundos cada vez mejores. Puesto que cada mundo es superablemente bueno, Júpiter decide usar un dispositivo aleatorio que arbitrariamente elija uno de ellos. Podemos imaginar dichos mundos ordenados en bondad creciente, asignándoles a cada uno un número, comenzando por el 1. Júpiter activa el dispositivo, y este escoge el mundo 777. Ahora pensemos que Juno, enfrentándose a la misma elección, decide usar el mismo dispositivo aleatorio. En el caso de Juno, el dispositivo escoge el mundo 999. Si el principio (P) es correcto, debemos concluir que Juno es moralmente mejor que Júpiter. Pero sin duda esto es un error. Ambos decidieron usar un dispositivo aleatorio que condujo arbitrariamente a resultados diferentes. ¿Por qué, entonces, juzgar que un creador es mejor que otro?[3]

¿Puede Rowe modificar (P) de tal manera que su argumento pueda ser recuperado? Tal vez. Para ver cómo, consideremos otro ejemplo planteado por los Howard-Snyder: el caso de Thor. Thor, viendo los resultados de la máquina aleatoria de Júpiter y Juno, decide probar una estrategia diferente. Thor decide que, si se va a crear, seguir con mundos numerados menores que mil, como ellos hicieron, produce un resultado bastante mediocre. En consecuencia, decide usar la máquina aleatoria, pero la modifica de manera que solo pueda escoger mundos con números superiores a mil. Thor activa su máquina modificada y elige el mundo 3016. ¿Es Thor moralmente superior a Júpiter y Juno? Rowe piensa que sí. Aunque los tres usaron el dispositivo aleatorio pa-

ra crear, Thor se diferencia en que no estaba dispuesto a conformarse con los resultados con los que Juno y Júpiter sí se conformaron. Para Rowe, esta es razón suficiente para pensar que Thor es, efectivamente, moralmente superior.

El ejemplo de Thor podría sugerir el siguiente sustituto para el principio (P):

> (P*) Si un ser omnisciente y omnipotente, S, debiera crear un mundo empleando un criterio inferior al que podría haber utilizado, es posible que exista un ser que sea moralmente mejor que S (uno que utilice un criterio superior).

Tanto Juno como Júpiter utilizaron el mismo criterio (cualquier mundo con el número 1 o superior). De este modo, los juzgamos acertadamente como equivalentes desde el punto de vista moral. Pero, puesto que Thor tiene criterios superiores a los dos, deberá ser considerado moralmente superior. Podemos ahora generar un argumento similar al basado en (P). Puesto que para cualquier criterio que se pudiera mencionar hay otro superior que se podría utilizar, cualquier criterio que un creador utilice podría ser superior al elegido. En consecuencia, cualquier creador sería moralmente superable, incluido Dios.

Veamos dos observaciones respecto a este argumento basado en (P*). Primero, si Rowe tiene razón, el argumento muestra que, si hay un número infinito de mundos cada vez mejores que se pueden elegir a la hora de crear, no es posible que ningún creador sea moralmente insuperable. Pero, podría aducir el teísta, si es lógicamente imposible que un creador tenga esa propiedad, entonces este argumento no demuestra la no existencia de Dios. En lugar de ello, dado que Dios es el ser más grande posible, el argumento solamente demostraría que Dios no tiene (y no puede tener) esa propiedad.

Se podría pensar que esto es suficiente para desarmar la crítica de Rowe. No lo es. Rowe insiste en que el problema no es que Dios carezca de la propiedad imposible de ser moralmente insuperable, sino más bien que Dios tiene la pro-

piedad de la superabilidad moral. Y, puesto que la tiene, no puede ser el más grande de los seres posibles.

Segundo, el argumento no será válido a menos que (P*) sea verdadero. ¿Lo es? Hay, sin duda, alguna viabilidad en la afirmación de que tener criterios superiores es signo de superioridad moral. Y, al considerar el ejemplo de Thor, uno está inicialmente tentado de preguntar, si realmente Juno y Júpiter están, moralmente hablando, al mismo nivel que Thor, ¿cómo pudieron estar dispuestos a conformarse con esos mundos mediocres, dado el espectro infinito de mundos mejores que estaban a su disposición?

Sin embargo, parece que una mínima reflexión ofrece una respuesta bastante fácil a esta pregunta. Tal vez Juno y Júpiter escogieron los mundos a la manera en que se supone que tú, en el CASO 3, escogerías a un niño para adoptar: hicieron un estudio de la gama de criaturas posibles y decidieron, sin considerar los *méritos,* actualizar estas y no aquellas como objeto de su amor y su atención. Puesto que los mundos a partir de los cuales eligieron son todos moralmente admisibles, no se les puede culpar moralmente por elegir los mundos que eligieron (con lo que incluso Rowe estará de acuerdo). Por eso no hay nada malo en su elección. ¿Por qué, entonces, debería deducirse que podían haber sido moralmente mejores si, como Thor, hubieran creado algo mejor? ¿Por qué debemos pensar que crear algo mejor le hace a uno mejor persona? ¿Por qué no puede una persona perfectamente buena crear algo (por amor, por preferencia estética, o incluso por pura elección arbitraria) que sea menos bueno de lo que podía haber creado? Rowe no nos lo dice realmente; más bien, su principal apoyo para principios como (P*) consiste simplemente en una invitación a inspeccionarlos y descubrir que son obviamente verdaderos. Pero, desde luego, si eso es todo lo que se puede decir de esos principios, fácilmente se podría perdonar al teísta por no

quedar convencido. Pues el teísta ya estará comprometido con la perfección divina; y, por eso, una vez que ve que, si no existe el mejor de los mundos, Dios debe crear algo menos bueno que lo que podría haber creado, si es que crea, el movimiento más natural (y, en nuestra opinión, más juicioso) será concluir que principios como (P*) son simplemente falsos.

## Conclusión

Como deja claro lo dicho hasta aquí, el tema del concepto de Dios es filosóficamente rico y fascinante. Al emplear el concepto filosóficamente, debemos primero decidir qué concepto de Dios se quiere destacar, y luego considerar los diversos rompecabezas que surgen para los atributos divinos que se siguen del concepto. Nuestra atención se ha centrado en el concepto de Dios que surge de la teología del ser perfecto. Según ese concepto, Dios es, entre otras cosas, autoexistente (o necesariamente existente), creador y supervisor providencial y perfectamente bueno. Aunque estos atributos parezcan inicialmente claros, un examen más a fondo nos muestra que justo por debajo de la superficie se encuentran algunas complicaciones interesantes. ¿Muestran que hay algo incoherente en el concepto de Dios tal como lo entiende la teología del ser perfecto? No es en absoluto evidente que así sea. Sin embargo, tampoco es evidente que no lo sea. Como hemos visto, resolver esta cuestión requiere adoptar una postura sobre las controvertidas afirmaciones que están actualmente en el primer plano del debate sobre el asunto. Por esta razón, el análisis de estos temas será intenso y prolongado.

## Lecturas adicionales

Davis, S. T., *Logic and the Nature of God,* Gran Rapids, Eerdmans, 1983.

—, *Christian Philosophical Theology,* Oxford, Oxford University Press, 2006.

Macdonald, S. (ed.), *Being and Goodness,* Ithaca, Cornell University Press, 1991.

Morris, TH., *Our Idea of God: An Introduction to Philosophical Theology,* Downers Grove, InterVarsity Press, 1994.

Plantinga, A., *Does God Have a Nature?,* Milwaukee, Marquette University Press, 1980.

Rowe, W., *Can God Be Free?,* Oxford, Clarendon Press, 2004.

Swinburne, R., *The Coherence of Theism,* edición revisada, Oxford, Oxford University Press, 1993.

Weirenga, E., *The Nature of God,* Ithaca, Cornell University Press, 1989.

## 2. Atributos de Dios: eternidad, conocimiento y providencia

Muchos se consuelan con el pensamiento de que Dios conoce todo lo que reserva el futuro, incluso en los detalles más pequeños. Nada coge a Dios por sorpresa. Así pues, podemos estar seguros de que cualquier cosa que suceda fue prevista por él y tiene un papel que desempeñar en su plan perfecto y soberano. Para algunos, el pensamiento de que Dios prevé, pero, sin embargo, permite las innumerables causas del dolor y la desdicha humana es, en el mejor de los casos, desconcertante, y, en el peor, moralmente repugnante. Pero, para otros, la creencia de que Dios ha previsto los desastres que nos acontecen y los males que nos afectan es precisamente lo que hace que todo eso sea soportable.

Sin embargo, sea cual sea el consuelo que pueda procurar, la creencia de que Dios conoce el futuro de manera completa y detallada plantea difíciles problemas filosóficos. Por ejemplo, estamos acostumbrados a pensar el futuro como algo abierto, lo que equivale precisamente a decir que los acontecimientos futuros no existen y que los datos sobre el futuro no están *fijados* de antemano. En efecto, muchas de nuestras actitudes relativas a las decisiones diarias parecen presuponer que el futuro está, en este sentido, abierto. Te preocupas hoy sobre si aceptar un empleo o si rechazar una propuesta de matrimonio. Pero ¿te preocuparías del mismo modo si supieras que el resultado estaba ya fijado, que había ya un dato definitivo sobre lo que vas o no vas a hacer? El hecho de deliberar, de sopesar los pros y los contras en un esfuerzo por determinar el mejor curso de la acción, y la preocupación por la posibilidad de tomar una decisión equivocada, todo eso parece reflejar la creencia de que el futuro todavía no está decidido. Pero, si el futuro es cognoscible –por Dios, o por quien sea–, eso significa que está decidido.

Si Dios sabe hoy que mañana rechazarás la propuesta de matrimonio que te han hecho, el dato de tu negativa está ya fijado. En consecuencia, resulta tentador decir que, dado el conocimiento que Dios tiene de lo que vas a hacer, simplemente no puedes hacer otra cosa que aceptar la proposición, en cuyo caso, el conocimiento previo o presciencia de Dios parecería excluir tu libertad.

Por estas y otras razones, muchos filósofos y teólogos se inclinan a renunciar a la creencia en la presciencia de Dios. Pero también en este caso acechan las dificultades. Tú ahora estás leyendo un libro. Por tanto, sin duda ayer era cierto que hoy estarías leyendo un libro. Supongamos que alguien hubiera dicho ayer: «Mañana leerás un libro». Dado que estás leyendo un libro, sin duda lo que se dijo no era falso. Y es difícil tomar en serio la idea de que su afirmación podría no haber sido ni verdadera ni falsa. Así que habría sido verdadera. Por consiguiente, era cierto ayer que hoy leerías un libro. Pero, si era cierto ayer, entonces Dios, ser omnisciente, debe haberlo sabido. Así que parece que, si Dios es omnisciente, tenía que saber ayer que hoy leerías un libro, lo que equivale exactamente a decir que Dios tiene presciencia. Para negarla, tendrías, aparentemente, que negar su omnisciencia: una perspectiva complicada.

La pregunta de si Dios tiene un conocimiento exhaustivo y completamente detallado del futuro es una de las cuestiones centrales en los grandes debates sobre la naturaleza de la providencia divina. Una razón de que así sea es que, como veremos, el grado de control que Dios ejerce sobre los acontecimientos del mundo puede coartar, o ser coartado, en parte, por la medida en que Dios conoce el futuro. Y, como las consideraciones anteriores dejaban claro, las preguntas sobre la presciencia de Dios están íntimamente conectadas con otras sobre el tiempo y la relación de Dios con el tiempo (¿existe el futuro?, ¿está de algún modo establecido

y presente a Dios?), y con preguntas sobre la naturaleza de la omnisciencia (¿qué es exactamente la omnisciencia?, ¿es posible ser omnisciente sin conocer el futuro?). Es por este motivo por lo que hemos decidido examinar la eternidad, la omnisciencia y la providencia de Dios conjuntamente en un mismo capítulo.

### Pasado, presente y futuro

«Los científicos –dice el viajero del tiempo que protagoniza *La máquina del tiempo* de H. G. Wells– saben muy bien que el tiempo es solamente una clase de espacio». En el relato, esta observación aparece hacia el final de una breve charla de salón en la que el viajero del tiempo argumenta que la realidad se extiende en cuatro dimensiones, no en tres, y que la llamada dimensión temporal no es fundamentalmente diferente de las llamadas dimensiones espaciales. El objetivo de la conversación es preparar a los amigos del viajero del tiempo para la revelación de su gran invento: una máquina que puede viajar hacia atrás y hacia adelante en el tiempo. Pero, pensemos lo que pensemos de la posibilidad de viajar en el tiempo, la historia que el viajero cuenta merece una seria reflexión.

Según el personaje de Wells, y, en realidad, según las interpretaciones corrientes de algunas de nuestras mejores teorías científicas, todo lo que alguna vez existió o existirá existe; no aquí y ahora, por supuesto, sino a alguna distancia espaciotemporal del aquí y el ahora. Así, los dinosaurios existen; los puestos avanzados en Marte (si llegara a haberlos) existen; tu nacimiento y tu muerte existen; y la realidad de que estas cosas disfrutan no es menor ni diferente de la realidad que tú mismo, aquí y ahora, disfrutas. Otros tiempos, y los objetos y los acontecimientos que en ellos existen, son como lugares y cosas distantes: plenamente reales y, en principio, susceptibles de ser visitados si uno tiene el instrumento adecuado para hacerlo. Esta forma de concebir el

tiempo se llama eternalismo, y es una entre las diversas versiones del cuatridimensionalismo, la idea de que la realidad existe como una especie de bloque extendido según cuatro dimensiones.[1]

El principal rival del eternalismo es el presentismo, la idea de que solo existen las cosas presentes. Según el presentismo, no hay cosas meramente pasadas o meramente futuras. Los dinosaurios existieron, los puestos avanzados en Marte (si llegara a haberlos) existirán; pero en ningún sentido estas cosas existen. Los pecados de ayer, de forma completamente literal, han pasado; lo que el mañana pueda aportar no es de ninguna manera real.

El presentismo se anuncia a menudo como la visión del tiempo del «sentido común». Esto se debe en gran medida a que el presentismo respeta la intuición común de que el pasado ha pasado y el futuro está en algún sentido abierto, así como la intuición, relacionada con la anterior, de que el paso del tiempo es un fenómeno objetivamente real. Aunque algunos eternalistas creen en el paso del tiempo (creen que la propiedad de lo presente es como un «foco móvil» que se mueve a lo largo de la dimensión temporal, iluminando un tiempo después de otro y otorgando a cada tiempo un estatus privilegiado mientras está iluminado), la mayor parte de los eternalistas no lo ven así. No hay ningún «ahora móvil», y la conocida experiencia subjetiva del flujo del tiempo, la transición de un momento al siguiente, es una mera ilusión. Igualmente, el eternalismo no deja ningún lugar a la idea de que el pasado ha pasado o de que el futuro está abierto y no fijado. Todo esto podría parecer muy contrario a la intuición y en total desacuerdo con lo que ordinariamente pensamos sobre el tiempo, pero gran cantidad de relatos de ficción (en su mayor parte historias sobre viajes en el tiempo) parecen reflejar la idea de que los otros tiempos son como lugares distantes; y tal vez por eso el sentido común está al-

go dividido sobre la cuestión de la realidad de otros tiempos.

No es este el lugar para analizar con detenimiento los méritos relativos del eternalismo y el presentismo. Pero es digno de mención que ambas interpretaciones tienen argumentos serios a su favor. En nombre del presentismo están las dos intuiciones del sentido común ya mencionadas, junto con el hecho de que es difícil ver cómo podría haber cambio real en el mundo si, como considera el eternalista típico, el tiempo no fluyera y los objetos y los acontecimientos no entrasen realmente en la existencia ni saliesen de ella. Por otra parte, algunas de nuestras mejores teorías físicas (en particular, las teorías especial y general de la relatividad de Einstein) parecen apoyar con fuerza el eternalismo. Además, el presentismo parece, al menos en principio, enfrentarse a algunos problemas de notable dificultad que el eternalismo evita con facilidad.

Surge un problema en relación con una de las características que hacen atractivo el presentismo: su capacidad para acomodar el paso del tiempo. El problema es que es difícil ver qué podría significar el paso del tiempo. El tiempo pasa solo si proposiciones como «t es presente» cambian su valor real. Pero es muy natural suponer que una proposición p cambia su valor real solo si hay un tiempo en el que es verdadera y otro tiempo en el que es falsa. Ahora bien, si esto es correcto, entonces el tiempo pasa solamente si una proposición como la que sigue es verdadera:

(PASO) Hay un tiempo $T_1$ en el que «t es presente» es verdadero y otro tiempo $T_2$ en el que «t es presente» es falso.

Pero, entonces, ¿qué son esos tiempos $T_1$ y $T_2$? Parece evidente que el único tiempo «en el que» t es presente es t mismo. Pero, si eso es correcto, entonces $T_1$ debe ser t; y $T_2$ debe ser cualquier otro tiempo. Pero el problema aquí es que incluso el eternalista que no cree en el paso del tiempo puede decir que t es presente en sí mismo y no presente en

cualquier otro tiempo. Así pues, parece que debemos insistir en que $T_1$ y $T_2$ se refieren a otros tiempos, o, de otro modo, debemos negar que el paso del tiempo requiere la verdad de algo como PASO. Tomando la primera opción, parece que nos quedamos atascados. ¿Qué podrían ser esos «otros tiempos»? Tomando la última opción, parece que nos quedamos sin ningún entendimiento de qué significa el paso del tiempo. Así pues, es difícil ver cómo entender el paso del tiempo.

Otro problema es lo que a veces los filósofos llaman el problema del «fundamento»: si no hay cosas pasadas ni futuras, es difícil ver qué fundamenta o explica la verdad de las afirmaciones particulares sobre el pasado. Intuitivamente, las verdades expresadas gramaticalmente en presente se verifican o hacen verdaderas por los acontecimientos que ocurren ahora. Lo que, por ejemplo, hace verdadero que estás leyendo precisamente ahora es simplemente la realidad de un acontecimiento particular, el acontecimiento de tu lectura. Pero ¿qué hace verdadero, por ejemplo, que Fred tomó manzanas ayer para desayunar? El eternalista puede decir que una afirmación como esa se hace verdadera por la realidad de otro acontecimiento –el acontecimiento de que Fred come manzanas para desayunar– en un tiempo localizado en los límites del ayer. Pero los presentistas no pueden decirlo, pues el presentista no cree en acontecimientos meramente pasados. Para el presentista, sencillamente no existe algo así como el acontecimiento de Fred comiendo manzanas para desayunar (a menos que lo esté haciendo precisamente ahora). Un presentista podría decir que lo que hace verdadero que Fred comiera manzanas ayer para desayunar es solo el dato de que tal acontecimiento de comer-manzanas ocurrió ayer. Pero ¿qué debemos hacer con ese dato? Si existe, parece no estar fundamentado en nada que suceda en el mundo, pues, para el presentismo, el mundo ahora no

incluye ningún acontecimiento que implique que Fred comiera manzanas para desayunar.

Las consideraciones mencionadas (desde ambos lados del debate) están lejos de ser decisivas; y las relaciones de pros y contras asociadas a cada una de estas dos visiones están lejos de ser completas. Pero la disputa es pertinente para nuestro análisis presente porque lo que se piensa sobre la realidad de otros tiempos (y sobre la realidad de objetos y acontecimientos pasados y futuros) establecerá una diferencia en lo que se piensa sobre la providencia divina y el conocimiento del futuro por parte de Dios. Si el eternalismo es cierto y Dios es omnisciente, es difícil resistirse a la idea de que Dios conoce el futuro con detalles exhaustivos. Puesto que todo el futuro está ahí, por decirlo así, un ser omnisciente difícilmente podría no conocerlo. Por el contrario, si el presentismo es cierto, se abre la puerta a la negación de que Dios conozca el futuro. Los presentistas no están claramente obligados a negar que Dios conozca el futuro. Podrían tratar de acomodar el conocimiento divino del futuro de la misma manera que acomodan el conocimiento divino del pasado (por ejemplo, suponiendo que, en cualquier tiempo dado, hay una amplia gama de hechos brutos, irreductiblemente extendidos en el tiempo como el hecho de que haya habido dinosaurios o que Fred desayunará mañana con manzanas). Pero, en cualquier caso, rechazar la presciencia divina es una opción más clara para los presentistas que para sus homólogos eternalistas.

### ¿Eterno o sin final?

Hay dos preguntas principales sobre cómo se relaciona Dios con el tiempo. Una de ellas es la pregunta de si Dios es eterno o sin final. En ocasiones los cristianos hablan alternativamente de su esperanza de una vida sin final o de su esperanza de la vida eterna, como si las dos cosas fueran lo mismo. Esta manera de hablar es perfectamente legítima,

pero representa un uso de los términos «eterno» y «sin final» diferente del que hacen los textos filosóficos sobre la relación de Dios con el tiempo. En estos textos, se dice que Dios es sin final si, y solamente si, Dios es temporal y no hay ningún tiempo en el que no exista. Por otra parte, se dice que Dios es eterno si, y solamente si (por usar las palabras a menudo citadas de Boecio), Dios disfruta de «la posesión total, simultánea y perfecta de una vida interminable».[2] Como indica la frase, Dios es eterno solo si su vida no está marcada por la sucesión temporal. Por consiguiente, Dios es eterno solo si es atemporal o sin tiempo. Pero la eternidad, tal como se concibe habitualmente, incluye algo más que la mera atemporalidad, como se verá luego cuando se estudie la idea con mayor detalle.

La segunda pregunta principal sobre cómo Dios se relaciona con el tiempo es la de si Dios está en nuestro espacio-tiempo, es decir, en el espacio-tiempo estudiado y descrito por la física moderna. A veces se habla como si la segunda pregunta fuera idéntica a la primera porque se supone que Dios está localizado en el tiempo si, y solamente si, carece de un final, y que Dios no está localizado en el tiempo si, y solamente si, es eterno. Pero estas relaciones no están en absoluto claras. Parece posible suponer, al menos, que un ser eterno es omnipresente en todo el espacio-tiempo físico; y, de este modo, parece que no existe ningún obstáculo lógico a la suposición de que un ser eterno pudiera estar *localizado en* cada punto del espacio-tiempo. De esta manera, Dios sería eterno y estaría en el tiempo. Ni hay ningún obstáculo evidente para creer que un ser que exista completamente fuera de nuestro espacio-tiempo físico pueda, no obstante, estar en el tiempo en un sentido diferente, por ejemplo, experimentando una sucesión cambiante de estados mentales. Pero, si es así, Dios es entonces temporal, a pesar de no estar localizado en nuestro espacio-tiempo. La conclusión de todo esto es, simplemente, que la pregunta de si

Dios está de algún modo localizado en el espacio-tiempo físico es diferente de la pregunta de si Dios es eterno o es sin final.

En lo que queda de sección, dejaremos de lado estas preguntas sobre la relación de Dios con el espacio-tiempo físico y nos centraremos exclusivamente en la pregunta de si Dios es sin final o si es eterno. Empezaremos explicando la noción de eternidad con un poco más de detalle, y luego pasaremos a considerar algunos argumentos corrientes en pro y en contra de la doctrina de la eternidad divina (esto es, la doctrina de que Dios es eterno y no sin final).

Como hemos visto, la interpretación boeciana dice que la eternidad consiste en la posesión total, simultánea y perfecta de la vida interminable. Eleonore Stump y Norman Kretzmann, dos de los más conocidos defensores contemporáneos de la doctrina de la eternidad divina, señalan que esta concepción no era original de Boecio, y que, en realidad, fue ampliamente sostenida por filósofos y teólogos antiguos y medievales. Apuntan, además, cuatro componentes de esta interpretación de la eternidad.

Primero, un ser eterno posee vida. Por lo tanto, los números, los conjuntos y otras abstracciones, aunque existan, no se pueden considerar eternos, a pesar de que, sin duda, serían atemporales.

Segundo, la vida poseída por un ser eterno no tiene límite. Es decir, que no tiene principio ni fin.

Por tanto, tercero, la vida de un ser eterno es de duración infinita.[3] Esto podría parecer desconcertante en un principio: ¿cómo una vida atemporal puede tener duración? ¿No es la duración la persistencia a través del tiempo? Sin duda, aquí nos puede ser de ayuda la distinción entre el presente metafísico y lo que algunos han llamado el presente «especioso». El presente metafísico es un instante sin duración, un momento infinitesimal en el tiempo. Pero nuestra expe-

riencia del presente no es tan infinitesimal. Lo que describiríamos como experiencia del «momento presente» tiene algún espesor temporal. Supongamos que te está hablando tu amiga y, aunque tu experiencia de su acción es sin duda divisible en experiencias de partes de su acción –fragmentos de sonido y de movimiento percibido, por ejemplo–, no es en absoluto divisible en experiencias de partes *infinitesimales* de sus acciones. Las unidades más pequeñas de tu experiencia son, también, temporalmente densas o espesas. Tienen duración, aunque todas sus partes estén, por decirlo así, presentes a ti al mismo tiempo. Este tipo de experiencia temporalmente densa o espesa del presente es lo que comúnmente se entiende como (experiencia de) el presente «especioso». Y la idea que subyace a la doctrina de la eternidad divina es que la vida de Dios es algo así como un presente especioso infinitamente denso o espeso.

Y, cuarto, para terminar, un ser eterno posee toda su vida simultáneamente: no experimenta ninguna sucesión; no hay en ella ningún ordenamiento temporal de los acontecimientos; su vida no está marcada por la ganancia, la pérdida ni ningún otro tipo de cambio.

Esa es la concepción de la eternidad. Pero ¿por qué creemos que Dios es eterno? De forma nada sorprendente, el argumento principal de la doctrina de la eternidad divina es justamente el que surge de la teología del ser perfecto. Así:

(I) Dios es un ser perfecto.
(II) Ser eterno es un modo de existencia más perfecto que no ser eterno; por tanto,
(III) Dios es eterno.

La pregunta, no obstante, es por qué deberíamos creer en la premisa (II). ¿Por qué pensamos que ser eterno es un modo de existencia más perfecto que no serlo?

Comencemos descartando una razón claramente espuria para creer en la doctrina de la eternidad divina. Supongamos, como sugerimos anteriormente, que la noción de paso del tiempo es incoherente. Se podría pensar que esto cierra

el caso en favor de la eternidad divina. Después de todo, da la impresión de que la distinción principal entre la vida temporal y la vida eterna es solo la presencia o la ausencia de un *ahora móvil.* Por consiguiente, si hay argumentos sólidos contra la posibilidad de un ahora móvil, podría parecer que esos mismos argumentos hablan con la misma solidez en favor de la doctrina de la eternidad divina.

El problema, sin embargo, es que, independientemente de que el paso del tiempo sea o no posible, es absolutamente claro que nuestras vidas no son eternas. No poseemos de forma total, simultánea y perfecta una vida interminable. Por supuesto, quienes rechazan el paso del tiempo así lo reconocen. Simplemente afirman que nuestra experiencia de un ahora móvil es ilusoria: nos parece que el tiempo fluye, pero realmente no es así. Pero decir que «nos parece que el tiempo fluye» equivale a decir que experimentamos los acontecimientos de nuestra vida secuencialmente –uno después de otro– y no simultáneamente. Por lo tanto, quien rechace el paso del tiempo está obligado por nuestra propia experiencia –nuestra propia experiencia de la ilusión del paso del tiempo– a admitir que es posible que un ser experimente su vida secuencialmente (y, por lo tanto, no sería eterna) aunque no haya paso del tiempo. Tal vez algunos vean esto como una prueba contra la afirmación de que el paso del tiempo es imposible. Pero, sea como fuere, el asunto es que la doctrina de la eternidad divina no parece seguirse simplemente de la afirmación de que el paso del tiempo es imposible.

Una consideración más sólida en favor de la eternidad divina es el hecho, también mencionado anteriormente, de que la vida de un ser eterno no está marcada por la ganancia o la pérdida. Hay una plenitud en la vida de un ser eterno de la que carece la vida de los seres temporales. Los seres temporales tienen que esperar acontecimientos en su

futuro; y experimentan una pérdida auténtica de cosas en su pasado. Por consiguiente, son vulnerables a los estragos del tiempo de una manera en que los seres eternos no lo son. Ahora bien, para un ser eterno cada aspecto de su vida está siempre inmediatamente presente. Por tanto, resulta tentador pensar que la eternidad es un modo de existencia muy superior a la temporalidad.

Por otra parte, muchos filósofos han sido cautivados por el pensamiento de que la mutabilidad es de algún modo una imperfección. El fenómeno del cambio ha dado origen a algunos de los problemas filosóficos más duraderos y difíciles de la historia de la filosofía; y una respuesta común a los fenómenos filosóficamente problemáticos es negar que los fenómenos relevantes sean auténticos. Así, por ejemplo, generaciones de filósofos –en particular filósofos de la antigua Grecia cuyas ideas parecen haber desempeñado un papel importante en la configuración del teísmo tradicional– estuvieron convencidas de que el cambio es sencillamente imposible: las cosas reales no cambian; el mundo del cambio que creemos experimentar es, en realidad, una forma de ilusión. Si esto es cierto, decir que Dios cambia es tanto como decir que es de un modo u otro menos que enteramente real o incluso completamente inexistente, o bien que disfruta solamente de un grado degenerado de realidad. Lo primero es, por supuesto, inaceptable para los teístas; lo último es incompatible con la perfección de Dios. Por lo tanto, muchos filósofos han llegado a la conclusión de que, simplemente, Dios no cambia. Y si no cambia, su vida no puede incluir la sucesión temporal.

Así pues, dos razones históricamente importantes para creer en la doctrina de la eternidad divina son: (a) la creencia de que la vida de un ser perfecto no puede estar marcada por la ganancia o la pérdida, y (b) la creencia de que la vida de un ser perfecto no puede estar caracterizada por

ningún tipo de cambio. Otras dos razones para creer esa doctrina son: (c) que nos ayuda a entender el conocimiento que Dios tiene de las acciones creaturalmente libres que se encuentran en nuestro futuro, y (d) que ofrece un sentido por el cual Dios está más íntima y perfectamente presente en la vida de sus criaturas, puesto que en la doctrina de la eternidad divina (y solo en ella) nunca puede haber un momento en la vida de Dios en el que deje de estar en presencia de cualquiera de sus criaturas.

Las razones (c) y (d) están estrechamente relacionadas. Las dos se basan en el hecho de que, según la doctrina de la eternidad divina, todo lo que Dios experimenta está presente a él al mismo tiempo. Puesto que Dios es omnipresente en todo el espacio y el tiempo, la experiencia de Dios incluye estar en la presencia de todo lo que hay en el espacio y en el tiempo. Por lo tanto, se sigue que todo lo que alguna vez haya sido o vaya a ser en el espacio y en el tiempo está presente a Dios al mismo tiempo. Así, por ejemplo, Dios está presente contigo aquí y ahora, y también estará presente contigo dentro de una hora (suponiendo que tú todavía existas dentro de una hora). Pero puesto que la doctrina de la eternidad divina supone que Dios posee toda su vida simultáneamente, se sigue de esto que cualquier cosa que estés haciendo dentro de una hora, ha estado siempre presente desde el punto de vista de Dios. Y así también para cualquier momento de tu vida o de la vida de cualquier criatura. Además, puesto que la vida de Dios no consta de *momentos* distintos al ahora eterno, es simplemente imposible que haya momentos en su vida en los que no esté en presencia de sus criaturas.

Si las observaciones precedentes sobre las opciones (c) y (d) parecen provocar una sensación de vértigo, es probablemente porque es difícil saber lo que presuponen, si es que presuponen algo, sobre la realidad de los tiempos pasados y

futuros. Por una parte, es difícil ver cómo los acontecimientos de tu pasado o tu futuro pueden estar presentes a Dios si dichos acontecimientos no son reales. Por consiguiente, parece que (d) es verdadera solo si el eternalismo es verdadero. Además, como veremos más adelante, es muy difícil ver cómo las acciones libres del futuro pueden ser conocidas si no son todavía reales; por lo tanto, no está claro en modo alguno que (c) sea verdadera a menos que el eternalismo sea verdadero. Pero, si el eternalismo es verdadero, la doctrina de la eternidad divina no es necesaria para entender el conocimiento de Dios de las acciones libres futuras. La razón es que, en el eternalismo, los acontecimientos futuros existen de la misma manera que existen los acontecimientos presentes; y por eso deben ser cognoscibles por Dios de la misma manera que lo son los acontecimientos presentes, independientemente de si la vida de Dios incluye o no la sucesión. Por otra parte, el eternalismo, junto con la afirmación de que (i) Dios es omnipresente en todo el espacio-tiempo y (ii) no hay ningún tiempo en la vida de Dios en el que él no sea omnipresente en todo el espacio-tiempo, bastará para garantizar que todo momento de la vida de sus criaturas (físicas) está siempre presente a Dios. En resumen, si el eternalismo es falso, (c) y (d) son al menos dudosas, si no claramente falsas; y, si el eternalismo es verdadero, (c) y (d) parecen ser falsas. Por lo tanto, en ausencia de más análisis adicionales sobre qué presuponen exactamente (c), (d) y la doctrina de la eternidad divina sobre la realidad de los tiempos pasados y futuros, es difícil tomar seriamente (c) y (d) como motivaciones para creer en la eternidad divina.

Por supuesto, nada de lo dicho hasta ahora sugiere siquiera que las consideraciones que surgen de la teología del ser perfecto fallen a la hora de justificar la doctrina de la eternidad divina. Pero es precisamente en este punto de la dialéctica donde estamos obligados a enfrentarnos a las razones para pensar que Dios es sin final. Aunque resulte, en

efecto, tentador pensar que la existencia atemporal es un modo de existencia más perfecto que la temporal, el hecho es que hay también razones de peso para pensar que un ser perfecto tendría que ser temporal, puesto que algunas perfecciones parecen requerir el *cambio*.

Ser personal, ser agente y ser omnisciente parecen, todas ellas, perfecciones. Intuitivamente, no se puede considerar algo como perfecto sin tener todas esas propiedades. Pero, como explicaremos luego, las dos primeras propiedades parecen implicar inherentemente el cambio; y, probablemente, también la tercera, al menos para un ser que esté acompañado de un mundo temporal. Si eso es correcto y estas tres propiedades son en efecto perfecciones, o ser eterno no es una perfección, o la noción misma de un ser perfecto es incoherente.

¿Por qué pensamos que cada una de estas tres propiedades requiere realmente el cambio? Consideremos primero la propiedad de ser personal. A veces, quienes afirman que la personalidad exige el cambio lo hacen sobre la base de que tener una vida mental parece exigirlo. Una motivación para este tipo de afirmación proviene de la introspección: nuestra vida mental implica cambio; y por eso es tentador pensar que cualquier vida mental tendría que implicar cambio. Sin embargo, como han señalado muchos defensores de la doctrina de la eternidad, no hay ningún obstáculo obvio a que un ser eterno tenga estados mentales, es decir, creencias, deseos, emociones, intenciones, etcétera. Ni hay ningún obstáculo a que un ser eterno tenga estados mentales que sean de algún modo reactivos a las características de un mundo cambiante. Por ejemplo, un Dios eterno podría estar eternamente complacido con la obediencia de la Virgen María, eternamente disgustado con el sacrificio de Caín, eternamente apenado por las circunstancias que llevaron al Diluvio de Noé y a la destrucción de Sodoma y Gomorra, etcé-

tera. Lo que ocurre, simplemente, es que, en el caso de un ser eterno, toda esa diversidad de estados mentales sería poseída simultáneamente en lugar de desplegarse en el tiempo. Pero es difícil ver por qué esa sola diferencia podría excluir tan rica serie de estados mentales de la consideración de vida mental. En consecuencia, se puede pensar que la atemporalidad no es en realidad ningún obstáculo para la posesión de una vida mental.

Alternativamente, se podría insistir en que la personalidad requiere el cambio aduciendo que nada puede ser considerado personal a menos que posea la disposición de alterar sus estados mentales como respuesta a los estímulos externos. Según esto, una persona es entre otras cosas un ser con *capacidad de respuesta*. Pero, por supuesto, un ser eterno no sería un ser con capacidad de respuesta en ese sentido. Pues, siendo incapaz de alteración, un ser eterno no podría tener la disposición a alterar sus estados mentales como respuesta a nada. Además, se podría añadir que su eterna complacencia con la obediencia de María, su eterno disgusto con el sacrificio de Caín, etcétera, no basta para hacer del ser de Dios un ser con capacidad de respuesta, puesto que no está nada claro que las actitudes de Dios hacia esos acontecimientos estén causadas por ellos o sean generadas como respuesta a ellos. Los defensores de la doctrina de la eternidad rechazarán, sin duda, este tipo de requisito de la personalidad. Pero en la medida en que uno lo encuentre intuitivamente válido, el requisito tendrá que ser sopesado con las intuiciones que hablan en favor de la eternidad como un modo de existencia más perfecto.

Se podrían hacer reflexiones semejantes con respecto a la afirmación de que la *agencia* o condición de agente implica esencialmente el cambio. Reflexionando sobre nuestra propia condición agente, descubrimos que tendemos a no considerar los comportamientos no precedidos en el tiempo por

una deliberación, una decisión o una intención como productos (directos) de esa condición, y esto incita a pensar que la condición agente divina debe de ser también temporal. Además, todos nuestros actos tienen efectos; si no otra cosa, la generación del acontecimiento que es el acto. Por eso es muy tentador creer que, para cualquier tipo de acto (divino o no), debe haber un tiempo antes del acto. Pero aquí, como ocurría antes, el defensor de la eternidad podría simplemente insistir en que nuestro caso particular no es representativo. Aunque todos nuestros actos sean en el tiempo, ¿por qué no pensar la posibilidad de que un ser eterno actúe intencionalmente sin que la intención tenga que *preceder temporalmente* al acto? Por supuesto, será importante decir que la intención *explica* el acto; pero no es obvio que la prioridad explicativa requiera anterioridad temporal. Igualmente, no hay ningún obstáculo evidente para suponer que el eterno actuar intemporal de Dios produce sus efectos. Se podría insistir en que no hay ningún tiempo antes de que Dios actúe. Los actos de Dios simplemente son; y Dios simplemente actúa. Además, según esto, así como Dios podría estar eternamente complacido con María y disgustado con Caín, así también podría estar dividiendo eternamente las aguas del mar Rojo, encendiendo eternamente el fuego de Elías en su enfrentamiento con los profetas de Baal, etcétera. También aquí los argumentos propuestos por los defensores de la eternidad parecen tener como resultado una visión coherente. Tienen un precio: el precio de abandonar cualquier intuición que uno pueda tener en cuanto a que no hay ningún «orden de explicación» sin ordenación temporal, o el precio de abandonar la idea de que la verdadera condición agente requiere que los comportamientos sean realmente explicados, y no meramente acompañados, por las intenciones, las decisiones y las racionalizaciones de cada uno. Pero está lejos de ser obvio que

quienes creen en la eternidad tengan que considerar necesariamente este precio como una objeción demasiado grave.

Las cosas son algo más complicadas en lo que atañe a la cuestión de si la omnisciencia es compatible con la eternidad. La dificultad básica se puede explicar así: si, como sostienen quienes creen en el paso del tiempo, hay siempre un hecho absoluto, objetivo, sobre qué tiempo está presente, entonces un ser omnisciente tendría que saber siempre qué tiempo está presente. Pero si el tiempo pasa, entonces la respuesta a la pregunta «¿qué tiempo está presente?» cambia constantemente. Por tanto, si el tiempo pasa, un ser omnisciente tendría que estar constantemente actualizando sus creencias sobre qué tiempo está presente. En consecuencia, un ser omnisciente acompañado de un mundo temporal tendría que sufrir cambios. Por supuesto, el defensor de la eternidad podría responder a esta dificultad abandonando la creencia en el paso del tiempo. Pero muchos de los que creen en la eternidad no quieren abandonar esa idea. Además, parece un mal método permitir que las intuiciones propias sobre los requisitos de la perfección determinen las ideas sobre la ontología del tiempo. De aquí la complicación: resolver el sentido de esta consideración contra la doctrina de la eternidad requiere una incursión en la filosofía del tiempo en un esfuerzo por determinar los méritos y los deméritos relativos a la idea de la existencia de un flujo temporal real. No haremos aquí esa incursión. Pero, como señalamos en la sección precedente, hay al menos alguna razón *prima facie* para dudar de que la afirmación de que el tiempo pasa sea siquiera coherente, y más todavía de que sea racionalmente necesaria.

### Omnisciencia

Hasta ahora nos hemos centrado en este capítulo en las cuestiones referentes a la relación de Dios con el tiempo. En el curso de ese análisis ha quedado claro que nuestras ideas

sobre lo que Dios conoce dependen en alguna medida de nuestras respuestas a las preguntas sobre la ontología del tiempo. Por otra parte, como señalábamos al principio de este capítulo, nuestras ideas sobre lo que Dios conoce dependen también en alguna medida de nuestras ideas sobre la libertad humana. Las preguntas sobre la relación entre la presciencia divina y la libertad humana asomarán en lo que queda de este capítulo, tanto en esta sección, que se centra en la omnisciencia, como en la sección siguiente, que se centra en la providencia divina. Antes de volver a estas cuestiones, sin embargo, empezaremos con unas reflexiones sobre la naturaleza de la omnisciencia y alguna consideración inicial sobre lo que parece su descripción más natural.

Caracterización de la omnisciencia: cuestiones iniciales

Según la concepción de la omnisciencia que nos proporciona el sentido común, un ser omnisciente lo conoce todo. De forma un poco más precisa: un ser omnisciente conoce todas las verdades y, además, no tiene ninguna creencia falsa. Suponiendo que conocer algo es lo mismo para Dios que para los seres humanos, esta concepción de sentido común implica, como mínimo, que Dios cree toda verdad y que Dios está justificado en creer toda verdad (y la garantía es aquello que establece la diferencia entre la mera creencia verdadera y el conocimiento).

Es importante advertir, no obstante, que las diferentes teorías filosóficas amenazan con obligar a ciertas modificaciones en la concepción de la omnisciencia del sentido común. Así, por ejemplo, hay una serie de razones teóricas para pensar que no tiene ningún sentido hablar sobre «toda proposición». Por ejemplo, se podría pensar que tiene sentido hablar sobre toda proposición solo si hay un conjunto de todas las proposiciones; pero hay buenas razones para pensar que no puede haber un conjunto de todas las proposiciones. He aquí el porqué: supongamos que P es el conjunto

de todas las proposiciones. Ahora, consideremos la conjunción, C, de todos los miembros de P. C no será un miembro de P, puesto que ninguna conjunción se tiene a sí misma como un conjunto. Por lo tanto, P no puede ser el conjunto de todas las proposiciones. Pero, como por hipótesis lo era, tenemos una contradicción. Así pues, parece que no existe ningún conjunto de todas las proposiciones; y, en consecuencia, parece que no podemos decir cosas como «Dios cree cada proposición». Si este argumento es sólido, la definición de sentido común de la omnisciencia tendrá que ser modificada.

Igualmente, algunos filósofos creen que las contradicciones pueden ser verdaderas. Por ejemplo, consideremos la paradoja del mentiroso:

(MENTIROSA) MENTIROSA es falsa.

Como es sabido, MENTIROSA es verdadera si, y solamente si, es falsa. Algunos insisten, por una razón u otra, que MENTIROSA no tiene valor de verdad. Pero algunos han argumentado –bastante convincentemente– que la mejor solución a la paradoja del mentiroso es admitir que proposiciones como MENTIROSA son a la vez verdaderas y falsas. Supongamos que la solución es correcta. Entonces Dios creerá MENTIROSA, y creerá también la proposición de que MENTIROSA es falsa. Así pues, Dios tendrá creencias contradictorias. Pero, ¿puede un ser omnisciente tener creencias contradictorias? El sentido común no tiene una respuesta específica. Si decimos «no», entonces el teísmo entra en conflicto con el dialeteísmo (la idea de que las contradicciones pueden ser verdaderas). Pero parece raro que se pueda descartar la solución dialeteísta a la paradoja del mentiroso simplemente apelando a las creencias teístas. Por otra parte, si decimos «sí», entonces aparentemente dejamos la puerta abierta a la posibilidad de un ser omnisciente que cree literalmente toda proposición (lo que parecía ser una mala noticia). Para descartar esta posibilidad, tendríamos que decir qué tipos de contradicciones

puede creer un ser omnisciente. Pero hacer esto parece una tarea bastante complicada.

Ninguno de estos problemas es, obviamente, decisivo para la descripción de sentido común de la omnisciencia. Por ejemplo, se podría dudar de la inferencia desde la afirmación de que no podemos hablar de un conjunto de todas las proposiciones a la afirmación de que no podemos hablar sensatamente acerca de *cada* proposición; o se podría dudar de que la omnisciencia tenga que ser caracterizada en términos que presupongan la posibilidad de hablar sobre *cada* proposición. Y se podría también dudar de que las motivaciones para el dialeteísmo planteen problemas. Pues, se podría pensar, la viabilidad del dialeteísmo se mantiene o se derrumba según la capacidad del dialeteísta para especificar qué tipo de contradicciones pueden ser verdaderas; y una vez se haya hecho esta especificación, tal vez tengamos también una respuesta a la pregunta de qué tipos de contradicciones pueden ser creídas o no por un ser omnisciente. Que estas respuestas u otras diferentes sean o no satisfactorias es una cuestión, sin embargo, que no llevaremos más adelante.

El problema de la libertad y la presciencia divina

Tal vez la mejora más comúnmente propuesta a la definición del sentido común de la omnisciencia es la que apunta a acomodar la idea de que Dios no conoce el futuro. Por razones que estudiaremos en la sección siguiente, muchos filósofos creen que a Dios le es imposible conocer lo que sus criaturas harán libremente en el futuro. Muchos de estos filósofos creen también que hay, no obstante, datos sobre lo que libremente harán las criaturas libres. Si tienen razón, entonces hay datos que Dios no puede conocer. Pero, dicen, la incapacidad de Dios para conocer lo que no puede ser conocido no tiene por qué dañar su omnisciencia. Así pues, normalmente recomiendan una modificación de la forma de

entender la omnisciencia: un ser es omnisciente si y solamente si (más o menos) conoce todo lo que es lógicamente posible conocer.

Pero ¿es en realidad lógicamente imposible que los datos sobre los actos libres del futuro sean conocidos? A primera vista, parece que la respuesta es «sí». Al principio de este capítulo, ofrecimos un primer argumento informal que justificaría la conclusión de que libertad y presciencia son incompatibles. Demos ahora más rigor a ese argumento.

Supongamos que Sally está ahora leyendo un libro. Supongamos que t es el tiempo presente; que t* es un tiempo de hace mil años; y que $P_s$ es la proposición de que Sally leerá un libro mil años después. Además, supongamos (como parece obviamente cierto) que uno es libre con respecto a una acción solo si puede decidir si la realiza o no. Entonces, parece, podemos razonar como sigue:

2.1 $P_s$ era verdadero en t*.

2.2 Dios es omnisciente.

2.3 Un ser omnisciente cree toda proposición verdadera y no tiene creencias falsas.

2.4 Por lo tanto, en t*, Dios creía que $P_s$ era verdadero. [De 2.1, 2.2 y 2.3].

2.5 La premisa 2.4 implica que Sally lee un libro en t. (Es decir, es imposible que la premisa 2.4 sea verdadera y que Sally no lea un libro en t).

2.6 Ningún ser humano ha tenido nunca elección sobre la verdad de la premisa 2.4.

2.7 Para cualesquiera proposiciones p y q, si p es verdadera y si p implica q, y si ningún ser humano ha tenido nunca elección sobre la verdad de p, entonces ningún ser humano ha tenido nunca elección sobre la verdad de q.

2.8 Ningún ser humano –y, por tanto, tampoco Sally– ha tenido nunca elección acerca de si Sally lee un libro en t.

[De 2.5, 2.6 y 2.7].

2.9 Una persona es libre con respecto a una acción solo si esa persona tiene elección sobre si ejecutar o no ejecutar la acción.

2.10 Por lo tanto, aunque Sally lea un libro en t, no lo hace libremente. [De 2.8 y 2.9].

Este argumento se especifica para una acción particular de Sally, pero es obvio que es generalizable a toda acción de toda criatura. Por eso, si es fiable, ningún acto auténticamente libre podría haber sido conocido de antemano por Dios.

Las premisas 2.4 y 2.8 son subconclusiones que se siguen lógicamente de las premisas mencionadas entre paréntesis al final de cada una de ellas, por eso esos pasos del argumento son incuestionables. La premisa 2.5 es evidente. La premisa 2.7 no es exactamente indiscutible, pero es muy difícil ver cómo podría ser falsa. Incluso bajo una atenta inspección, parece estar libre de contraejemplos. Además, la mayor parte de los teístas no están dispuestos a abandonar la premisa 2.2 ni la 2.9. Eso deja a las premisas 2.1, 2.3 y 2.6 como los lugares más naturales para oponerse al argumento.

Antes de examinar qué línea de resistencia es más adecuada, será útil atender a otro argumento similar contra la libertad humana. El argumento que acabamos de ver se describe a menudo como un argumento en favor del *fatalismo teológico*. Esto se debe a que se basa en parte en suposiciones sobre Dios y en las creencias de Dios al alcanzar su conclusión. Pero es posible prescindir de las suposiciones teológicas y argumentar directamente desde la verdad pasada de $P_s$ a la conclusión de que la lectura de Sally no es libre. Habitualmente se considera que este tipo de argumento es propio del *fatalismo lógico*. El argumento procede de la manera siguiente:

2.11 $P_s$ era verdad en t*.

2.12 La premisa 2.11 supone que Sally lee un libro en t. (Es decir, es imposible que la premisa 2.11 sea verdadera y Sally no lea un libro en t). [Trivial].

2.13 Nadie ahora vivo tiene, tuvo ni tendrá nunca elección sobre la verdad de la premisa 2.11.

2.14 Para cualquiera de las proposiciones p y q, si p es verdadera y si p implica q, y, si nadie ahora vivo tiene, tuvo ni tendrá nunca elección sobre la verdad de p, entonces nadie ahora vivo tiene, tuvo ni tendrá nunca elección sobre la verdad de q.

2.15 Nadie ahora vivo –y, por tanto, tampoco Sally– tiene, tuvo ni tendrá nunca elección sobre si Sally lee un libro en t. [De 2.12, 2.13 y 2.14].

Desde 2.15 hay un corto paso [vía 2.9] a la conclusión de que Sally no lee libremente en t. Adviértase que la única diferencia real entre este argumento y el argumento para el fatalismo teológico es la omisión de las premisas 2.2 a 2.4 y el reemplazo de la premisa 2.5 por la premisa 2.12. Esto sugiere que es una mala estrategia oponerse al fatalista teológico rechazando la premisa 2.3. Algunos teístas se oponen de este modo al fatalista teológico. Lo hacen rechazando la explicación de sentido común de la omnisciencia en favor de otra según la cual un ser omnisciente no necesita conocer cada verdad particular, sino solo aquellas verdades que es lógicamente posible conocer. Pero la razón de que este tipo de movimiento parezca ser una mala estrategia es que, aunque la premisa 2.3 sea falsa, uno tendrá que encontrar la manera de oponerse al fatalista lógico si quiere creer en la libertad humana; y parece como si cualquier estrategia que uno emplee contra el fatalista lógico supone también una manera de oponerse al fatalista teológico. En nuestra opinión, las líneas de resistencia más razonables implican, pues, o bien un rechazo de la premisa 2.1 (y de la 2.11) o de

la premisa 2.6 (y de la 2.13).

Para rechazar la premisa 2.1 se debe decir que $P_s$ era falsa o no tenía ningún valor de verdad en t*. Dado que Sally está ahora leyendo un libro, es difícil ver cómo $P_s$ podría haber sido falsa. Pero tal vez simplemente no tenía valor de verdad; tal vez, en otras palabras, simplemente no había datos sobre los futuros actos libres de Sally hasta que Sally existió y ejecutó aquellos actos. Si es así, entonces la incapacidad de Dios para conocer los actos libres del futuro de sus criaturas es perfectamente coherente con su condición omnisciente y con la omnisciencia entendida a la manera del sentido común en cuanto que implica el conocimiento de todas las proposiciones verdaderas. Como mencionamos en la introducción a este capítulo, a muchos filósofos no les gusta este tipo de planteamiento porque es difícil ver lo que significaría que una proposición no fuera ni verdadera ni falsa. Además, otro coste potencial de esta forma de ver las cosas es que está en conflicto con el eternalismo. Si el eternalismo es verdadero, el acontecimiento de que Sally esté leyendo un libro ahora ha existido siempre. Por lo tanto, $P_s$ habría sido verdadero, después de todo, hace mil años. Por supuesto, uno puede no preocuparse de preservar el eternalismo; pero, para los que lo hacen, este tipo de argumentación será difícil de aceptar.

Alternativamente, se podría tratar de abandonar la premisa 2.6. Inicialmente, parece que rechazar la premisa 2.6 es tanto como decir que de alguna manera tenemos poder para cambiar las creencias del pasado de Dios. Ahora bien, la atribución de ese tipo de poder parece absurda. Después de todo, dado que Dios creía, de hecho, hace mil años que Sally leería un libro ahora, ¿cómo podría Sally hacer algo para que Dios no creyera que ella leería un libro ahora? Respuesta: no puede hacer nada. Una de las duras lecciones de ha-

cerse adulto es que es absolutamente imposible cambiar el pasado.

Pero se podría perfectamente rechazar la premisa 2.6 sin atribuir a los agentes ningún tipo de absurdo «poder para cambiar el pasado». En efecto, se podría pensar que, aunque no podamos cambiar el pasado, ciertos datos acerca del pasado son lo que son debido a cómo son las cosas en el presente. Supongamos que tienes una moneda que te dio un viajero del tiempo hace mucho tiempo; y supongamos que ese viajero del tiempo está, en este momento, metiéndose en el bolsillo la moneda que te entregará y poniendo un pie en la máquina del tiempo que lo trasladará al tiempo de su encuentro contigo. Las acciones presentes del viajero del tiempo explican parcialmente un hecho del pasado, a saber, el hecho de que te dio esa moneda hace mucho tiempo. Según esta historia, pues, el pasado es de la manera que es en parte debido a lo que el viajero del tiempo está haciendo ahora.

¿Puede el viajero del tiempo ser libre? Supongamos que lo es. Si es libre, entonces tiene el poder de hacer cosas –a saber, abstenerse de meterse en el bolsillo la moneda o abstenerse de entrar en la máquina del tiempo– de modo que, si hiciera alguna de ellas, el pasado habría sido diferente de lo que en realidad es. La cuestión es si hay algo incoherente en esta suposición. En lo dicho hasta aquí no lo hay. Sabemos que el viajero del tiempo no se abstendrá de meterse la moneda en el bolsillo ni se abstendrá de entrar en la máquina del tiempo. El pasado es lo que es, y es de esa manera, al menos en parte, debido a lo que el viajero del tiempo de hecho hace. Pero eso no significa en absoluto que el viajero del tiempo *no pueda* hacer esas cosas. Concedido, no puede cambiar el pasado. Pero ¿por qué pensar que, si (digamos) se abstuviera de guardarse la moneda en el bolsillo, el pasado cambiaría?

Pensémoslo así: la historia real del mundo es, en efecto, una historia según la cual el viajero del tiempo se echa al bolsillo una moneda, entra en una máquina del tiempo, viene a visitarte y te entrega la moneda. Pero ¿cómo sería la historia si (en la historia) se abstuviera de echarse la moneda al bolsillo? La historia no diría que, hasta ahora, era cierto que tú recibiste una moneda hace mucho tiempo de un viajero del tiempo, sino que…, mmm…, debido a la negativa del viajero del tiempo a echarse la moneda al bolsillo, de repente ya no es verdad que recibiste hace mucho tiempo una moneda de un viajero en el tiempo. Esa es una historia según la cual el pasado cambia, y ese tipo de historia no tiene ningún sentido. Más bien, la historia sería simplemente que tú nunca recibiste una moneda de un viajero del tiempo hace mucho tiempo (aunque, tal vez, te encontraras con el viajero del tiempo y tuvieras una agradable charla con él). En otras palabras, en la historia el pasado sería diferente, no sería una historia en la que se cambiaría el pasado.

¿De qué modo todo esto proyecta luz sobre el debate del fatalismo? Como sigue: los datos del pasado acerca del tiempo futuro y las creencias del pasado de Dios se pueden pensar razonablemente como características del pasado que dependen del presente. Las creencias del pasado de Dios no determinan nuestras acciones del presente; se *explican por* nuestras acciones del presente. Lo mismo es verdad de los datos del pasado acerca del futuro sobre nuestras acciones presentes. Mientras pensemos que tener elección sobre estas características del pasado requiere la capacidad de cambiar el pasado, estaremos fuertemente tentados de aceptar las premisas 2.6 y 2.13 de los argumentos fatalistas anteriores. Pero, si la línea de razonamiento ofrecida es sólida, no necesitamos pensar de ese modo. Más bien podemos pensar que tener elección sobre los hechos del pasado requiere solamente que tengamos el poder de hacer algo tal que, caso de haberlo hecho, el pasado habría sido diferente. Este tipo

de poder se menciona a menudo como «poder contrafactual» sobre el pasado.[4]

¿Qué nos podría llevar a pensar que tenemos un poder contrafactual sobre el pasado? Aquí, tenemos dos líneas de argumentación. Algunos filósofos creen que somos libres y que a la vez todas nuestras acciones están determinadas. A estos filósofos se les llama compatibilistas, porque piensan que la libertad es compatible con el determinismo. Además, el determinismo se describe normalmente como la visión de que una descripción del estado total del mundo en cualquier instante más las leyes de la naturaleza implica lógicamente una descripción del estado total del mundo en cualquier otro instante. Por lo tanto, si el determinismo es verdadero, todo nuestro poder de hacer alguna otra cosa que lo que realmente hacemos es un poder contrafactual. Pues, en el determinismo, la única manera que tenemos de hacer algo diferente de lo que realmente hacemos es que el pasado sea diferente o que las leyes sean diferentes. Habitualmente los compatibilistas no quieren decir que podamos cambiar el pasado o las leyes. Lo que dicen, más bien, es que tenemos el poder de hacer las cosas de tal modo que, si las hubiéramos hecho así, el pasado y las leyes habrían sido diferentes.

Pero no se necesita ser compatibilista para pensar que tenemos poder contrafactual sobre el pasado. Se podría pensar, como Guillermo de Ockham, que el compatibilismo es falso pero que, no obstante, algunos hechos del pasado dependen de las acciones presentes de las criaturas libres, y otros no. Los hechos del primer tipo se llaman a menudo «hechos blandos»; los del segundo, «hechos duros». Es obviamente difícil trazar la distinción entre hecho-duro y hecho-blando con precisión y plausibilidad; pero lo importante aquí es que, siempre que uno piense que hay que trazar esa distinción, se estará obligado a pensar, incluso al margen del compatibilismo, que algunas características del pa-

sado son tales que, si hubiéramos actuado de manera diferente, esos hechos habrían sido diferentes.

Desde luego, resulta muy tentador pensar que no hay ninguna distinción significativa entre hechos-duros y hechos-blandos, y que el poder contrafactual sobre el pasado es imposible. Por esta razón, a muchos filósofos les resultará problemático aceptar la forma de Ockham de escapar de las garras del fatalista. Sin embargo, el ockhamismo es muy popular entre los incompatibilistas como forma de oponerse a los dos tipos de fatalista, y, en nuestra opinión, no hay nada incoherente en ello.

### Cuatro visiones de la providencia divina

En la última sección hemos analizado con cierto detalle la cuestión de si la presciencia divina era compatible con la libertad humana. En esta sección volvemos al tema de la providencia divina.

Hablar de la providencia de Dios es hablar de la naturaleza y la medida del control de Dios sobre su creación y el cuidado amoroso que le dispensa. Todo el mundo está de acuerdo en que Dios es soberano en algún sentido sobre su creación, y que Dios se ocupa de que esta se desarrolle conforme a un plan. Pero existe gran desacuerdo sobre qué tipo de control ejerce Dios sobre la creación y, también, sobre hasta qué punto los detalles están incluidos en el plan de Dios. Las teorías de la providencia cubren un amplio espectro. En un extremo se hallan los que plantean que Dios deja mucho al azar y a las decisiones de las criaturas libres. En el otro extremo, los que proponen que absolutamente todo es resultado del decreto divino. Para nuestros propósitos aquí, nos centraremos solo en cuatro de estos planteamientos, que, a falta de denominaciones mejores, denominaremos aperturismo, responsivismo, molinismo y calvinismo.

#### Aperturismo

La denominación «teísmo abierto», o «aperturismo», es

de acuñación reciente y se refiere a un grupo de planteamientos que se opone a la concepción *clásica* de Dios como simple, eterno, insuperable e inmutable. Fundamental para el aperturismo es una teoría de la providencia según la cual, al menos desde la perspectiva de Dios, y tal vez también objetivamente, el futuro está, en muchos aspectos, abierto. En otras palabras: los aperturistas sostienen que muchos datos acerca del futuro –en particular, datos sobre actos libres del futuro y sus consecuencias– son desconocidos para Dios; y muchos aperturistas sostienen también que las proposiciones sobre los actos libres del futuro y sus consecuencias son indeterminadas o carentes de valor verdadero.

En este planteamiento de la providencia, Dios asume riesgos. Ahora bien, los aperturistas insisten en que Dios no asume riesgos de manera irresponsable. Es lo suficientemente poderoso y sapiente como para garantizar que, cualesquiera que fuesen las decisiones que pudieran tomar sus criaturas libres, él podría hacer que, en última instancia, todas las cosas contribuyesen conjuntamente al bien y alcanzasen sus propósitos en el universo. Dios es, con respecto a su creación, como un gran maestro de ajedrez jugando contra un principiante. Conoce tan perfectamente su juego que puede calcular los movimientos del adversario muy por adelantado; puede probablemente hacer que el principiante siga un camino que le lleve a su propia victoria; e incluso, si el principiante actúa de manera inesperada, sabrá cómo darle la vuelta a su favor independientemente de cuál sea la situación que tenga que afrontar.

El aperturismo será obviamente atractivo para aquellos que creen que los seres humanos son libres y que la libertad es incompatible con la presciencia divina. Pero también resultará atractivo para otros que quizá piensen que puede ser de ayuda con el problema del mal. Como mencionamos al principio de este capítulo, a muchos les parecerá inquietan-

te –o incluso completamente repugnante– pensar que Dios conoce todos los casos particulares del horrible sufrimiento que existen en el mundo y, sin embargo, decide permitir todos y cada uno de ellos. Es más consolador, sugieren, pensar que Dios está en algún sentido tan sorprendido como nosotros por los males que nos acontecen (y por los males que nosotros mismos cometemos), pero que, debido a sus infinitos recursos, a su inmenso poder y a la, por lo demás, vasta amplitud de su conocimiento, es capaz de dar la vuelta incluso a los peores acontecimientos y ponerlos al servicio del bien.

Sin embargo, siguen en pie algunas preguntas difíciles. Por ejemplo, una vez la Wehrmatch alemana estaba en proceso de formación, incluso el más necio podía haber predicho que, a falta de intervención divina, se iba a producir una gran cantidad de sufrimiento. ¿Por qué es repugnante pensar que Dios sabía hace millones de años que muchos sufrirían a manos de Hitler pero decidió permitir ese sufrimiento, pero no es repugnante pensar que Dios sabía (digamos) en 1941 que muchos (más) sufrirían a manos de Hitler pero decidió permitir ese sufrimiento? En definitiva, la visión aperturista, como sus rivales, está obligada a reconocer la existencia del sufrimiento evitable que fue previsto y permitido por Dios. Teniendo en cuenta todo esto, resulta difícil ver por qué las limitaciones en la previsión de Dios impuestas por el enfoque aperturista deberían ser consideradas especialmente ventajosas.

Ciertamente, se podría exprimir aún más este punto. Dado que Dios es omnipotente, parece que no hay nada que alguien pueda hacer que Dios no pudiera prever e impedir; pues probablemente siempre habrá tiempo entre un acto libre de voluntad y los efectos físicos de ese acto libre, y Dios podía sin duda prever los efectos físicos una vez se ha producido el acto de voluntad, aunque pudiera no haber previs-

to el acto de voluntad mismo. Por tanto, Dios no puede nunca ser sorprendido por los efectos físicos de las malas decisiones, y cualquier desgracia que resulte de la acción humana podría haber sido impedida por él. En consecuencia, de nuevo, es difícil ver por qué el aperturismo ofrece alguna ventaja particular, dado que no elimina la previsión de Dios del sufrimiento que resulta de la acción humana, sino que simplemente la acorta.

Además, se podría estimar moralmente censurable que Dios asuma el tipo de riesgos que asume si la visión aperturista es verdadera. En el Deuteronomio, libro del Antiguo Testamento, por ejemplo, Dios ordena la pena de muerte para cualquier profeta cuyas profecías no se cumplan. Pero, al menos en las lecturas tradicionales de la profecía hebrea, algunos de los profetas del Antiguo Testamento predijeron en nombre de Dios acontecimientos que deberían suceder durante su tiempo de vida y que, para acaecer, dependían crucialmente de las acciones libres de agentes humanos. Pero, si Dios no sabe lo que harán las criaturas libres en el futuro, es al menos posible que las predicciones puestas en boca de sus profetas resulten equivocadas; y, si eso es posible, resulta difícil entender que Dios pueda ordenar justificadamente la pena de muerte para cualquier profeta que se equivoque. La orden refleja un grado de confianza o una disposición a arriesgar la vida de otros que es impropio de un ser que en el fondo no sabe lo que el futuro tiene reservado.

Por último, existe el grave problema (como señaló recientemente Peter van Inwagen) de que, si el aperturismo es verdadero, algunas promesas de Dios pudieran resultar falsas. Aquí, la analogía del maestro de ajedrez vuelve a sernos útil. Dada la naturaleza del ajedrez, es siempre posible (por más que sea enormemente improbable) que, simplemente moviendo al azar, un principiante gane a un maestro. Un

mundo indeterminista con criaturas libres podría igualmente frustrar la victoria de Dios, al menos si por «victoria» entendemos asegurar que al menos una criatura vaya a parar al cielo en parte como resultado del ejercicio de su propia voluntad libre. En la medida en que Dios ha prometido que el cielo estará poblado, al menos una de las promesas de Dios podría, por lo tanto, resultar falsa, al menos si Dios se abstiene de coaccionar a los seres humanos para que vayan al cielo. Un precio del aperturismo es, pues, la creencia en un Dios que está dispuesto a hacer promesas que sabe que podría no ser capaz de cumplir; un alto precio, ciertamente.

Responsivismo

La visión que estamos llamando responsivismo se menciona a veces como teoría de la presciencia simple de la providencia. En este planteamiento, los seres humanos son libres, pero el futuro no está abierto en ninguno de los sentidos mencionados en nuestro examen del aperturismo. Hay datos sobre lo que sucederá en el futuro, y Dios conoce esos datos. Además, según el responsivista, muchas de las decisiones providenciales de Dios se toman como respuesta a su conocimiento del futuro.

Ejemplo: supongamos que Dios ha sabido desde el principio del tiempo que el avión para el que ahora estás comprando un billete está destinado a estrellarse. Y supongamos que Dios quiere que tú no mueras en el accidente. Dios podría decidir, como resultado de su conocimiento del destino de tu vuelo, dar ciertos pasos para impedir que tomes ese vuelo. Por eso, el día fatídico, te encuentras atascado en un embotellamiento de tráfico providencialmente orquestado que te retrasa lo suficiente para salvarte la vida. Según el responsivista, la providencia funciona en gran medida de este modo.

Sin embargo, el problema con el responsivismo es que es difícil entender cómo el conocimiento de Dios del futuro

puede conformar la base de sus decisiones providenciales, pues: a) o bien el conocimiento de Dios del futuro es incompleto, o, si no: b) su conocimiento del futuro y sus decisiones providenciales entran en una explicación circular. Y he aquí el porqué. Supongamos que Dios tiene un conocimiento completo del futuro. Supongamos, además (con lo que el responsivista estará de acuerdo), que el conocimiento de Dios del futuro es de alguna manera anterior –al menos, en el «orden de la explicación»– a sus decisiones providenciales. Si el conocimiento de Dios del futuro es (siempre) completo, entonces en cuanto Dios conoce el destino de tu vuelo sabe también si tú estarás o no estarás en ese vuelo, y, además, sabe si será resultado de su propia intervención el que tú tomes o pierdas el vuelo. En otras palabras, si el conocimiento de Dios del futuro es completo, entonces, en el momento en que Dios conoce lo que sucederá, los datos sobre las decisiones y las intervenciones providenciales que él tomará están ya fijados. Por tanto, si el responsivismo es verdadero y la presciencia de Dios es anterior explicativamente a sus decisiones providenciales, entonces una de dos: o el conocimiento de Dios del futuro es incompleto o su conocimiento del futuro explica y es explicado por sus decisiones providenciales. Lo primero convierte al responsivismo en una versión del aperturismo, enfoque con el que ningún responsivista se ha mostrado satisfecho hasta el momento. Lo segundo implica que el conocimiento de Dios del futuro y sus decisiones providenciales caen en una explicación circular: lo uno explica y a la vez es explicado por lo otro. Esto es imposible si, como muchos piensan, la explicación es una relación asimétrica. Pero, incluso si no es incoherente, resulta al menos muy extraño decir que la providencia está así de chiflada. Sería preferible una teoría que no tuviera estas consecuencias.

Molinismo

El molinismo recibe este nombre por el jesuita español del siglo XVI Luis de Molina, que fue el primero en defender la teoría de la providencia que vamos a exponer. Los molinistas están de acuerdo con los responsivistas en negar que el futuro esté abierto en cualquiera de los sentidos propuestos por los aperturistas. Pero, a diferencia de los responsivistas, los molinistas no piensan que las decisiones providenciales de Dios sean en última instancia explicadas por su conocimiento del futuro. La providencia, según los molinistas, se basa en un tipo de conocimiento bastante diferente, al que se refieren a menudo como «conocimiento medio».

Los filósofos medievales anteriores a Molina distinguían entre el conocimiento natural de Dios, que comprende su conocimiento de las verdades que son necesarias e independientes de su voluntad (como las verdades de la lógica y las matemáticas), y el conocimiento libre de Dios, que comprende su conocimiento de las verdades que son contingentes y dependientes de su voluntad (por ejemplo, las verdades ordinarias sobre los objetos y los acontecimientos del mundo). Molina, sin embargo, identificó un tercer tipo de conocimiento, el conocimiento de las verdades que son contingentes (como los objetos del conocimiento libre de Dios), pero, no obstante, independientes de la voluntad de Dios (como los objetos de su conocimiento natural). Puesto que este tipo de conocimiento se encuentra, en cierta manera, en situación *intermedia* entre el conocimiento natural de Dios y el conocimiento libre de Dios, se le llama conocimiento medio. Los principales ejemplos de las verdades que son objeto del conocimiento medio son las que atañen a lo que harían las criaturas libres en circunstancias que no se dan en la realidad. En otras palabras, el conocimiento medio de Dios consiste principalmente en su conocimiento de los contrafácticos de la libertad: afirmaciones como «Si Fred se declarara a Wilma, Wilma aceptaría libremente». Según los molinistas, esas verdades son contingentes; los contrafácti-

cos verdaderos pueden haber sido falsos en el mundo real. Pero son, en todo caso, independientes de la voluntad de Dios. En otras palabras, no depende de Dios qué contrafácticos son o no verdaderos.

La idea, pues, es que, al tomar decisiones sobre qué tipos de actos creadores ejecutar y sobre qué tipos de intervenciones providenciales en el curso de la naturaleza se requieren, si es que se requiere alguna, Dios se basa en parte en su conocimiento medio, su conocimiento de lo que sus criaturas harían libremente si él las pusiera en diferentes circunstancias. De esta manera, Dios ejerce un gran control sobre su creación. Para entenderlo mejor, imagina simplemente lo que ocurriría si supieras con certeza lo que iban a hacer tus amigos en respuesta a cualquier cosa –absolutamente cualquiera– que tú pudieras hacer. No sería difícil, en una situación así, manipularlos como marionetas. Y, sin embargo, no serían *tus* marionetas, pues todas sus respuestas a ti serían, sin embargo, libres. Por supuesto, pudiera ser que hubiera algunas cosas que no podrías conseguir que hicieran, independientemente de lo que tú hicieras. Tal vez, tristemente para ti, el hombre o la mujer con quien quieres casarte es de tal modo que nada puedes hacer para que acepte libremente casarse contigo. Por eso tu control estaría limitado, y limitado precisamente por la libertad de aquellos que te rodean. Pero, sin embargo, sería amplio; e incluso allí donde carecieras de control al menos podrías perfectamente predecir lo que harán tus amigos (puesto que, en cuanto supieras lo que tú ibas a hacer, tu conocimiento de lo que ellos harían como respuesta a tus actos te diría lo que ellos harían una vez que tus actos hubieran sido realizados).

Lo mismo, entonces, con Dios. Si Dios tiene un conocimiento medio exhaustivo, ese conocimiento le dará un gran control sobre el universo, y, junto con su propio conocimiento de todo lo que él mismo hará en el futuro, le dará un

conocimiento infalible y completo del futuro. Puesto que, por hipótesis, algunas criaturas de Dios son libres, puede haber algunos resultados que Dios, simplemente, no pueda garantizar. Por ejemplo, algunas personas podrían ser de tal manera que, al margen de lo que Dios pudiera hacer, no escogerán libremente tener una relación con él. No obstante, Dios podría al menos garantizar que todo el que, en algún conjunto posible de circunstancias, eligiera libremente tener una relación con él se encontrase en tales circunstancias. Y podría controlar también muchos otros resultados.

El molinismo es un enfoque sólido de gran utilidad teórica. El hecho de que desde esta perspectiva Dios tenga un control amplio pero no completo de su creación permite a sus seguidores proponer un planteamiento notablemente firme de la soberanía divina a la par que ofrece también una cierta explicación de la existencia del mal. (Tal vez, dicen los molinistas, el mal era simplemente inevitable dado el deseo de Dios de crear criaturas libres y dada la intervención de contrafácticos de la libertad que podían aparecer). También propone explicaciones de por qué el infierno podría estar habitado. (Tal vez, por ejemplo, hay algunas personas que merecía la pena crear pero, por su forma de ser, nada que Dios pudiera haber hecho habría despertado en ellos el deseo de elegir libremente la relación con él). También se ha invocado para defender determinados planteamientos sobre la inspiración de la Escritura, para desarrollar y reforzar teorías sobre la Encarnación y sobre la oración de petición, defender la doctrina tradicional del pecado original, y explicar la naturaleza de la predestinación y la elección de modo que las reconcilia con una robusta visión (incompatibilista) de la libertad humana.

Dicho esto, el molinismo también se enfrenta a algunas objeciones serias. Fundamental en este planteamiento es la suposición de que hay contrafácticos verdaderos de la liber-

tad. Sin embargo, muchos filósofos se inclinan a rechazar este supuesto sobre la base de que, en el caso de los contrafácticos de la libertad con antecedentes falsos, es difícil ver lo que podría fundamentar su verdad. Por ejemplo, supongamos que Wilma es libre y seguiría libre si Fred se le declarase. Supongamos después que es cierto que, si Fred se declarase, Wilma aceptaría. ¿Qué hace que esto sea verdadero? Nada en Wilma garantiza que aceptaría. Ella es, después de todo, libre, lo que equivale a decir que podría o no aceptar a Fred si este se le declarara. Y, si nada en Wilma garantiza que aceptaría, es difícil ver qué otra cosa podría garantizarlo sin interferir en su libertad. Y por eso, de nuevo, es difícil ver lo que podría hacer verdadero que ella aceptase. Se podría insistir –y, de hecho, algunos han insistido– en que los contrafácticos de la libertad no tienen que ser hechos verdaderos por algo. Podrían simplemente ser verdaderos. El problema, sin embargo, es que, si no hay nada que los haga verdaderos, es difícil ver qué es lo que explica su verdad.

Calvinismo

La visión que aquí llamamos calvinismo podría también razonablemente llevar la etiqueta de tomismo o, quizá, incluso de agustinismo. El planteamiento ha sido atribuido, entre otros, a san Agustín, santo Tomás de Aquino y Juan Calvino; y es innegable que ha sido apoyado por Jonathan Edwards y numerosos seguidores de Tomás de Aquino y de Calvino. Los partidarios de este punto de vista mantienen, en contra de los tres anteriormente descritos, que todas las cuestiones fácticas contingentes están completamente determinadas por la voluntad de Dios y que la libertad humana es compatible con el determinismo. Como los aperturistas, los responsivistas y los molinistas, los calvinistas afirmarán, pues, que los seres humanos son libres; pero es importante advertir que su concepción de la libertad –más

compatibilista que incompatibilista– es muy distinta.

El calvinismo ofrece la concepción más fuerte posible de la providencia divina. El control de Dios sobre su creación es absoluto, y, como algunos dicen, meticuloso. Los calvinistas se toman muy literalmente las afirmaciones de la Biblia de que ni un gorrión cae al suelo si esa no es la voluntad de Dios (Mateo 10,29), y que, cuando se echan las suertes, su resultado está determinado por Dios (Proverbios 16,33). Nada queda al azar; cada movimiento de cada partícula está sometido a la voluntad de Dios y es producto del decreto divino. Para aquellos que se muestran intranquilos ante la posibilidad de que Dios se arriesgue o deje asuntos importantes como el destino de nuestras almas eternas en las manos de unas falibles criaturas libres, el calvinismo es consolador en grado máximo. A muchos, además, les resultará atractivo el calvinismo porque parece venir implicado por la teología del ser perfecto. A menos que algo como el calvinismo sea verdadero, es posible, al menos en principio, que la voluntad de Dios se vea frustrada por las criaturas para impedir que Dios consiga lo que quiere, y que de este modo Dios sea defraudado por su creación. Fuera del calvinismo, Dios está, pues, al menos en alguna medida, a merced de su creación. Muchos piensan que ese estado de cosas sería impropio. Un Dios con más control es mejor que un Dios con menos control; y por eso, si Dios es perfecto, debe tener un control perfecto –es decir, absoluto– sobre lo que sucede en el universo.

Pero la teología del ser perfecto no habla unívocamente en favor del calvinismo. La razón es simple: el mundo contiene mal; y por eso, si Dios ejerce un control absoluto sobre todo lo que sucede en el mundo –si, en otras palabras, cada acontecimiento es un producto del decreto divino–, es difícil negar la apariencia de que la culpa de todo lo que sucede es, en definitiva, de Dios. En verdad, es difícil incluso

dar un sentido a la idea de que Dios odia el mal; pues, después de todo, es una consecuencia del calvinismo que cada acto horrendo que se produce en el mundo ha sido en última instancia ordenado por Dios. Por otra parte, si todos nuestros actos son en última instancia determinados por Dios, es también difícil entender cómo podemos ser culpables de nuestros pecados (y la Biblia dice que lo somos) o merecer por ellos la ira y el castigo divinos. Imaginemos un artesano que diseña un pequeño ejército de robots, lo programa para que destruya todo lo que está en su salón, y luego se enfurece con los robots y los *castiga* por hacer precisamente eso. La situación es absurda. Sin embargo, si el calvinismo es verdadero, da la impresión de que Dios es precisamente como ese artesano que se enfurece con nosotros y nos castiga por nuestros pecados.

Estas objeciones al calvinismo son intuitivamente muy contundentes, y puede parecer difícil entender por qué tantos grandes filósofos y teólogos se han sentido atraídos por él. En cuanto a este punto, nos puede ayudar el advertir que todas las objeciones al calvinismo se podrían evitar si fuéramos capaces de entender una sola cosa de su planteamiento: a saber, cómo es posible ser moralmente responsables de actos que hemos sido determinados a hacer. Si pudiéramos comprender esto, también seríamos capaces de comprender por qué Dios no es responsable de nuestras malas acciones. Y, si pudiéramos comprender por qué Dios no es responsable de nuestras malas acciones, probablemente también seríamos capaces de comprender por qué tiene sentido decir que odia el mal, y por qué puede ser razonable y justo que se enfurezca con nosotros y nos castigue por nuestros pecados. Pero ¿cómo hacer inteligible la afirmación de que somos moralmente responsables por actos que hemos sido determinados a hacer? ¿Qué se puede decir en nombre de tal afirmación *prima facie* inverosímil?

En nuestra opinión, nadie ha logrado todavía ayudarnos a entender cómo uno puede ser responsable de actos que ha sido determinado a realizar. Sin embargo, eso no significa que no haya nada en absoluto que decir de dicha afirmación. Por ejemplo, Jonathan Edwards la defendió en parte mediante la apelación a la doctrina del pecado original. Esta doctrina sostiene que los seres humanos son culpables desde el nacimiento por el pecado de Adán. Pero, por supuesto, ninguno de nosotros podría haber impedido el pecado de Adán. Por tanto, si aceptamos la doctrina del pecado original (como deben hacer –parecía pensar Edwards– todos los cristianos honrados, calvinistas o no), estamos ya obligados a pensar que podemos ser moralmente responsables de algo que no pudimos impedir. Y, si podemos ser moralmente responsables de algo que no pudimos impedir, eso abre la puerta, al menos una rendija, para decir que podemos ser moralmente responsables de algo que estábamos determinados a hacer. Tampoco aquí esto nos ayuda a comprender cómo podemos ser responsables por lo que estamos determinados a hacer, pero, para quienes aceptan el pecado original, eso puede hacer que una píldora sin duda amarga baje con un poco más de facilidad.

Desde luego, se podría decir aquí mucho más a favor y en contra del calvinismo y de sus rivales. Pero esperamos que este breve esbozo proporcione al menos una idea aproximada de las consideraciones que motivan estos planteamientos diferentes de la providencia divina.

Lecturas adicionales

Craig, W. L., *The Only Wise God,* Grand Rapids, Baker Book House, 1987.

—, *Time and Eternity,* Wheaton, Crossway Books, 2001.

Flint, TH., *Divine Providence,* Ithaca, Cornell University Press, 1998.

Ganssle, G. y Woodruff, D. (eds.), *God and Time,* Nueva

York, Oxford University Press, 2002.

Fischer, J. M. (ed.), *God, Foreknowledge, and Freedom,* Stanford, Stanford University Press, 1989.

Hasker, W., *God, Time, and Knowledge,* Ithaca, Cornell University Press, 1989.

Helm, P., *Eternal God,* Oxford, Clarendon Press, 1988.

Kvanvig, J., *The Possibility of an All-Knowing God,* Nueva York, St Martin's Press, 1986.

Leftow, B., *Time and Eternity,* Ithaca, Cornell University Press, 1991.

Rea, M. (ed.), *Oxford Readings in Philosophical Theology,* Oxford, Oxford University Press, 2008.

# 3. Dios trino y encarnado

Hasta ahora, en nuestro análisis de la naturaleza de Dios nos hemos centrado en los atributos que judíos, cristianos y musulmanes por igual han incluido tradicionalmente en su concepto de Dios. Sin embargo, en la tradición cristiana Dios es definido en otras dos formas que plantean numerosos problemas filosóficos. Primero, se sostiene que Dios es *trino*. Esto es, los cristianos creen que, aunque no hay sino un solo Dios, no obstante Dios existe de alguna manera como tres personas divinas distintas: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Segundo, los cristianos creen que Dios se encarnó en la persona de Jesús de Nazaret, y que Jesús mismo era, por tanto, de alguna manera, plenamente Dios y plenamente hombre.

Lo menos que se puede decir es que estas características del cristianismo parecen peculiares. ¿Quién podría pensar que Dios tiene una dimensión tripersonal? ¿Quién podría imaginar que Dios podía llegar a ser, o incluso llegaría a ser, *plenamente* humano? No obstante, se ha argumentado que la verdad de la doctrina de la Trinidad puede ser establecida mediante el solo argumento filosófico, de forma totalmente independiente de la revelación divina. Según esta opinión, la teología de la persona perfecta conduce directamente a una de las doctrinas fundamentales y distintivas de la fe cristiana, y constituye una refutación categórica de las concepciones judía y musulmana de la divinidad. (¡Afirmación contundente, en efecto!). Además, muchos cristianos piensan que ciertos argumentos fundamentados históricamente pueden hacer muy razonable creer en la doctrina de la Encarnación.

Sin embargo, ambas doctrinas están cargadas de dificultades filosóficas. Por razones que explicaremos más adelante, la doctrina de la Trinidad parece ser, a primera vista, lógica-

mente contradictoria. Si esto es cierto, dado que la doctrina es absolutamente central en la creencia cristiana, el cristianismo sería manifiestamente falso. (¡También una afirmación contundente!). Del mismo modo, hay razones al menos inicialmente convincentes para pensar que ningún ser podría ser plenamente humano y plenamente divino, así como razones para pensar que la doctrina de la Encarnación tal como tradicionalmente se entiende es lógicamente insostenible.

En todo caso, antes de empezar a hablar de estas dificultades, es necesario formular algunas observaciones sobre nuestra metodología. Al abordar las cuestiones filosóficas que surgen en relación con estas doctrinas, trataremos de hacerlo evitando caer en las supuestas *herejías* asociadas con cada una de ellas. Al examinar cada doctrina, identificaremos las herejías más conocidas y más discutidas que les están asociadas; de este modo fijaremos lo que la mayor parte de la cristiandad ha considerado tradicionalmente como limitaciones a una interpretación ortodoxa de la Trinidad y la Encarnación. Pero nos podríamos preguntar *por qué* hacemos esto. ¿Por qué nos debemos preocupar por la «ortodoxia» y por qué debemos evitar la «herejía»? ¿No es la preocupación por la ortodoxia y la herejía más una obsesión medieval –algo de lo que hay que preocuparse sobre todo para evitar ser torturado o quemado en la hoguera– que algo que nosotros, modernos, con nuestra esencial libertad religiosa y nuestras políticas de tolerancia, debamos tomarnos en serio?

Para responder a estas preguntas es importante, primero, comprender que el cristianismo ha sido considerado tradicionalmente una *religión doctrinal*. Esto viene a significar que (en contraste con las religiones no doctrinales, como, por ejemplo, el hinduismo o las diversas formas de religión del antiguo Egipto) hay una serie particular de doctrinas

que uno debe suscribir, al menos en su mayor parte, si desea ser considerado miembro respetable de la comunidad cristiana. Podemos considerar que esa serie de doctrinas son el *núcleo* de la creencia cristiana.

Si esta visión del cristianismo es correcta (y, sin duda, esto es ahora controvertido) –es decir, si el cristianismo es una religión doctrinal en el sentido descrito–, una evaluación correcta del cristianismo exigirá prestar atención a una interpretación correcta de sus doctrinas fundamentales. Y aquí es donde las nociones de ortodoxia y herejía se vuelven importantes. Decir que una visión es ortodoxa equivale más o menos a decir que es coherente con lo que oficialmente se ha considerado una interpretación correcta de las doctrinas cristianas por aquellos que tienen el poder y la autoridad para definir cómo se deben interpretar dichas doctrinas. Decir que una visión es herética, por el contrario, equivale a decir que ha sido oficialmente reconocida como incompatible con la interpretación adecuada de la doctrina cristiana.

Por supuesto, hay gran controversia dentro de la cristiandad sobre quién tiene poder y autoridad para definir *la* interpretación adecuada de las doctrinas cristianas fundamentales y hay, igualmente, gran controversia sobre la medida en que los creyentes individuales deben preocuparse por evitar la herejía (según ha sido descrita). Sin embargo, para nuestro propósito actual no tenemos que preocuparnos por esas controversias, pues, como quiera que se hayan resuelto, hay al menos un acuerdo general sobre esto: independientemente de la importancia religiosa de las herejías tratadas más adelante, la cuestión de si hay interpretaciones coherentes de la doctrina cristiana que eviten tales herejías es al menos de gran interés *filosófico*. Los credos y los concilios de la Iglesia que han rechazado esas posturas son generalmente considerados por toda la cristiandad como fuentes

para una interpretación correcta de la doctrina cristiana. Por eso, si resulta que la doctrina cristiana tal como ha sido interpretada por dichos credos y concilios es *incoherente,* entonces grandes sectores de la cristiandad se verán obligados, como mínimo, a revisar sus creencias religiosas y también, quizá, a revisar sus ideas sobre la autoridad y la fiabilidad de los credos y los concilios pertinentes.

### La trinidad

La doctrina cristiana de la Trinidad dice que hay exactamente un solo Dios, pero que Dios existe en tres personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Los elementos centrales de la doctrina están esmeradamente resumidos en un pasaje del Credo atanasiano, uno de los compendios más ampliamente respetados de la fe cristiana:

> Ahora bien, la fe católica es que veneremos a un solo Dios en la Trinidad, y a la Trinidad en la unidad; sin confundir las personas ni separar las sustancias. Porque una es la persona del Padre, otra la del Hijo y otra (también) la del Espíritu Santo; pero el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo tienen una sola divinidad [...]. Así el Padre es Dios, el Hijo es Dios, el Espíritu Santo (también) es Dios; y, sin embargo, no son tres dioses, sino un solo Dios.[1]

Decir que esta doctrina es misteriosa es un eufemismo. Más bien parece ser completamente contradictoria. Pues, intuitivamente, «es Dios» significa o bien «es idéntico al único Dios», o bien algo así como «es divino». Supongamos que significa «es idéntico al único Dios». Entonces la doctrina dice que tres personas numéricamente distintas son, cada una de ellas, idénticas al único y mismo ser, lo que es una contradicción. Supongamos ahora que significa más bien «es divino». Entonces la doctrina parece decir tanto que hay tres seres divinos distintos (y, por tanto, presumiblemente tres Dioses), como también que no hay tres Dioses, lo que también es una contradicción. En consecuencia, hay contradicción en cualquiera de los casos.

¿Cómo pueden resolver los cristianos estas contradicciones evidentes? ¿Y por qué alguien pensaría inicialmente que la naturaleza de Dios es tripersonal? Estas son las preguntas que vamos a abordar en esta sección.

El problema de la triunidad

Los filósofos se refieren normalmente a la dificultad filosófica central de la doctrina de la Trinidad –su carácter aparentemente contradictorio, como antes explicamos– como «el problema lógico de la Trinidad», y los teólogos como el «problema de la triunidad». El problema viene agravado por el hecho de que algunas formas bastante obvias de evitar la contradicción han sido explícitamente descartadas por el Credo atanasiano, que es el credo más explícito del cristianismo sobre la doctrina de la Trinidad.

Los principales errores que debemos evitar son los dos mencionados en las primeras líneas, y un tercero mencionado en las últimas líneas, del pasaje citado anteriormente. Esos tres errores son: confundir las personas (error conocido como la herejía del *modalismo)*, dividir la sustancia *(politeísmo),* y negar la divinidad de una o más de las personas (postura conocida como *subordinacionismo).* Incurrir en el modalismo viene a ser como decir que las personas de la Trinidad están relacionadas del mismo modo, más o menos, que Supermán y Clark Kent: solo como manifestaciones diferentes o apariencias de un mismo individuo. El error del politeísmo es, por supuesto, la idea de que hay tres dioses, lo que es completamente incompatible con el monoteísmo judeocristiano tradicional. Finalmente, el subordinacionismo niega que el Hijo y el Espíritu Santo sean divinos, eliminando la contradicción, pero a costa de rechazar explícitamente la afirmación de que el Hijo es Dios y el Espíritu Santo es Dios. Dado que la doctrina de la Trinidad debe ser interpretada de manera que evite estos tres errores, evitando también la contradicción interna, es fácil entender por qué san Agustín dijo: «En ningún otro tema hay error más peligroso, investigación más difícil o descubrimiento más gratificante de la verdad».[2]

El reto es, pues, explicar cómo puede haber *tres* personas divinas pero solo un único Dios. Salpicadas a lo largo de la historia de la reflexión sobre la doctrina de la Trinidad hay varias analogías que pretenden hacer frente a este reto. Desgraciadamente, sin embargo, la mayoría de ellas se derrumban precisamente en el punto en el que se suponía que eran útiles, sugiriendo ideas heréticas en lugar de iluminar la visión ortodoxa.

Entre las analogías contemporáneas más populares para la Trinidad, sobresalen dos en particular; y la mayor parte de las demás se parecen a alguna de ellas. Esas dos analogías son la del «agua» y la del «huevo». Según la primera, así como el agua toma tres formas (líquido, vapor y hielo), así también Dios asume la forma de Padre, Hijo y Espíritu Santo. Según la segunda, igual que el huevo consta de tres partes distintas (cáscara, yema y clara), así Dios consta de tres personas. El problema con estas analogías es que, en lugar de explicar la visión ortodoxa, realmente nos *apartan* de ella. Líquido, vapor y hielo son tres *estados de manifestación* de una sola sustancia, el agua; por lo tanto, decir que las personas de la Trinidad son como ellos es caer en el modalismo. Por otra parte, cáscara, yema y clara son tres partes del huevo; pero ni la cáscara, ni la yema ni la clara son un huevo. Por eso, esta analogía sugiere que ni el Padre, ni el Hijo ni el Espíritu Santo son Dios; son meramente partes de Dios. Otras analogías populares, similarmente problemáticas, son la analogía del «hombre» (Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo, igual que un hombre podría ser padre, hijo y esposo), la analogía del «cubo» de C. S. Lewis (Dios es tres personas igual que un cubo «es» seis cuadrados), y la llamada analogía del trébol (así como un trébol es un único trébol, aunque tenga tres hojas, así también Dios es un único Dios, aunque sean tres personas).

También el fenómeno de la luz ha inspirado una variedad de analogías. Justino mártir, uno de los Padres de la Iglesia primitiva, propuso que Padre, Hijo y Espíritu Santo podrían estar relacionados como el Sol y los rayos de luz que emanan de él: distintos pero, no obstante, inseparables. Más recientemente, teólogos afines a la física como John Polkinghorne han propuesto que así como la luz es dual (partículas y ondas) de una manera que nadie puede comprender, así también Dios es tripersonal de una manera que tampoco nadie puede comprender. Pero el problema aquí, por supuesto, es que ninguna de estas analogías nos dice lo que queremos saber. La analogía de Justino parece desviarse por completo, puesto que, incluso aceptando que el Sol y sus rayos son de alguna manera inseparables, no parece que sean «uno» en ningún sentido. Y la analogía de Polkinghorne, al final, solo nos propone otro fenómeno que no comprendemos y dice que la Trinidad es *como eso:* algo que tal vez debemos creer pero que, sin embargo, no nos resulta inteligible.

Sin embargo, en las últimas cuatro décadas, varios filósofos y teólogos han desarrollado algunas analogías o modelos más prometedores para entender las relaciones intratrinitarias. Estos modelos no son originales; todos tienen raíces históricas. Pero el tratamiento que ahora reciben desarrolla, y en una medida importante extiende, el que recibieron de sus defensores históricos. Las analogías en las que pensamos son la analogía *social,* una variedad de analogías *psicológicas* y la analogía de la *materia de la estatua.*

*La analogía social*

A lo largo de los Evangelios, se alude a las dos primeras personas de la Trinidad como «Padre» e «Hijo». Esto sugiere la analogía de una familia, o, más en general, de una sociedad. Así pues, se podrían pensar las personas de la Trinidad como una sola precisamente a la manera en que, por

ejemplo, Abraham, Sara e Isaac son una unidad: igual que estos tres seres humanos son una sola familia, así también las personas trinitarias son un solo Dios. Y, puesto que no hay contradicción en pensar una familia como tres y uno, esta analogía elimina la contradicción que pueda haber en decir que Dios es tres y uno. Quienes intentan comprender la Trinidad a partir principalmente de esta analogía reciben normalmente el nombre de *trinitarios sociales*. Se ha asociado este enfoque (discutiblemente) con el trinitarismo *griego* u *oriental,* una tradición de pensamiento que remonta sus raíces a los tres grandes Padres de la Iglesia Oriental, Basilio de Cesarea, su hermano Gregorio de Nisa y su amigo Gregorio Nacianceno.

Inicialmente, la analogía social podría no parecer mejor que la analogía del huevo. Ningún miembro de una familia es en sí mismo una familia; por lo tanto, parece que nos enfrentamos otra vez con la insinuación de que ningún miembro de la Trinidad es Dios. Pero hay una diferencia importante. Los miembros de una familia son también ejemplos plenos y completos de una sola naturaleza, la humana. Por eso, a diferencia de las partes del huevo, hay realmente *dos* maneras en las que los miembros de una familia «son uno». Son *una familia;* pero son también «de una naturaleza» o «de una sustancia». Por analogía, pues, Padre, Hijo y Espíritu Santo son uno en dos sentidos: a) son miembros de la Divinidad única, y b) cada uno de ellos posee plenamente la naturaleza divina. Por lo tanto, cuando decimos que hay exactamente *un solo* Dios, podemos tomar la palabra «Dios» como referida a la Divinidad, es decir, la sociedad de la que las personas son miembros. Pero cuando decimos que el Padre es Dios, el Hijo es Dios y el Espíritu Santo es Dios, podemos considerar que las palabras «es Dios» expresan la propiedad o característica de ser divino, propiedad poseída por cada una de las personas. Por eso, puesto que cada una de las personas es tanto divina como parte de la Divinidad,

podemos decir verdaderamente que cada una es Dios, a pesar de que sean distintas.

A algunos les puede parecer que la analogía social nos empuja en dirección al politeísmo. Pensamos que hay cierto fundamento para esta crítica. Pero los amigos de la analogía social responderán con razón que defender la crítica requiere, entre otras cosas, un análisis serio de lo que significa exactamente ser politeísta, tarea que está lejos de ser simple.

*Las analogías psicológicas*

Muchos teólogos han recurrido a rasgos de la mente humana o *psique* para encontrar analogías que ayuden a iluminar la doctrina de la Trinidad. De ahí la denominación de «analogías psicológicas». Históricamente, el uso de estas analogías está especialmente asociado al trinitarismo *latino* u *occidental,* tradición que hunde sus raíces en Agustín, el gran padre del Occidente latino. El propio Agustín propuso varias analogías importantes. Pero puesto que todas ellas basan su plausibilidad en aspectos de la teología medieval que ya no se dan ahora por supuestos (como la doctrina de la simplicidad divina), las pasaremos por alto y nos centraremos en otras dos analogías de esta tradición que han sido desarrolladas por filósofos contemporáneos.

Thomas V. Morris ha propuesto que podemos encontrar una analogía para la Trinidad en el estado psicológico conocido como trastorno de la personalidad múltiple: así como un solo ser humano puede tener personalidades múltiples, así también un solo Dios puede existir en tres personas (aunque, por supuesto, en el caso de Dios esto sea una virtud cognitiva y no un defecto). Otros –Trenton Merricks, por ejemplo– han sugerido que podemos concebir a las personas en analogía con las esferas separadas de la conciencia que resultan de la *comisurotomía.* La comisurotomía es un procedimiento utilizado en ocasiones para tratar la epilep-

sia, que implica cortar el haz de nervios (el *corpus callosum)* por el que se comunican los dos hemisferios del cerebro. Quienes han sufrido este proceso se desenvuelven normalmente en la vida diaria; pero, en ciertas condiciones experimentales, exhiben conductas que sugieren que hay dos esferas distintas de conciencia asociadas a los dos hemisferios del cerebro. Por tanto, según esta analogía, igual que un solo ser humano puede tener dos esferas distintas de conciencia, así también podría existir un solo ser divino en tres personas, cada una de las cuales sería una esfera distinta de la conciencia.

Podría parecer que la analogía con el trastorno de la personalidad múltiple no es mejor que la analogía del agua y que, por consiguiente, nos lleva igualmente al modalismo. Después de todo, las personalidades de quienes sufren el trastorno podrían no ser nada más que distintos estados de una sola conciencia (aunque dividida) que, como los estados del agua, no se pueden manifestar al mismo tiempo. Y la analogía de la comisurotomía podría mostrarse, en una investigación más minuciosa, no muy diferente de la analogía social. Pues si realmente puede haber varios centros *distintos* de conciencia asociados a un solo ser, es natural decir que el «solo ser» en cuestión es una esfera adicional de conciencia compuesta de las otras, o bien una «sociedad» cuyos miembros son las distintas esferas de la conciencia. Pero queda lejos de estar claro que esas críticas sean decisivas. Y, al menos a primera vista, estas dos analogías podrían tener un gran valor heurístico, pues ambas parecen presentar casos de la vida real en los que un solo ser racional está, no obstante, *dividido* en múltiples personalidades o esferas de conciencia.

*La analogía de la materia de la estatua*

La tercera y última solución al problema de la Trinidad que queremos explorar invoca a lo que se podría llamar el

supuesto de la «igualdad relativa», es decir, la idea de que las cosas pueden ser iguales *con relación a* un referente, pero distintas *con relación a* otro. Más formalmente:

(IGUALDAD RELATIVA) Es posible que haya *x, y, P* y *D,* de manera que *x* sea una *P, y* sea una *P, x* sea una *D, y* sea una *D, x* sea la misma *P* que *y,* pero *x* no sea la misma *D* que *y.*

Si el supuesto es verdadero, entonces podemos decir que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son el *mismo* Dios pero *personas distintas.* Adviértase, entonces, que esto es todo lo que necesitamos para entender la Trinidad. Si el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son el mismo Dios (y no hay ningún otro Dios), habrá exactamente un solo Dios; pero si también son personas distintas (y hay solo tres), habrá tres personas.

El principal reto para esta solución es demostrar que el supuesto de la igualdad relativa es coherente. Este reto ha sido asumido por varios filósofos contemporáneos importantes, incluidos Peter Geach y Peter van Inwagen. Sin embargo, a pesar de los esfuerzos de estos filósofos, la hipótesis de la identidad relativa sigue siendo bastante impopular. Parece ser que ello es debido a que sus defensores no han ofrecido una explicación clara de lo que significa que las cosas sean iguales con relación a una clase, pero distintas con relación a otra. Recientemente, sin embargo, se ha propuesto que la reflexión sobre la estatua y los trozos de materia que la constituyen puede ayudarnos a ver cómo dos cosas pueden ser el *mismo objeto material* pero también *entidades diferentes.* Si esto es correcto, esa reflexión puede ayudarnos a comprender, por analogía, que Padre, Hijo y Espíritu Santo pueden ser el mismo Dios pero tres personas distintas.

Consideremos la célebre estatua de bronce de Rodin *El pensador.* Es un solo objeto material, pero se lo puede describir con verdad como una estatua (que es una clase de cosa) y también como un trozo de bronce (que es otra clase de cosa). Por otra parte, una mínima reflexión revela que la estatua es distinta del trozo de bronce. Por ejemplo, si la estatua se fundiera, no habría ya trozo de bronce y estatua: solo

quedaría el bronce (aunque en una forma diferente), pero ya no existiría *El pensador* de Rodin. Esto demuestra que el trozo de bronce es algo distinto de la estatua, puesto que una cosa puede existir separada de otra *solo* si son distintas. (Adviértase que la estatua no puede existir separada de sí misma).

Puede parecer extraño que una estatua sea distinta del material que la constituye. ¿No implica eso que hay dos objetos materiales en el mismo lugar al mismo tiempo? ¡Por supuesto, no queremos decir eso! Pero, entonces, ¿qué es exactamente lo que queremos decir? Adviértase que no se trata solo de una cosa *que aparece* en dos maneras diferentes, o que es *etiquetada* a la vez como estatua y como trozo de bronce. Anteriormente señalamos que Supermán y Clark Kent pueden aparecer de maneras diferentes (Clark Kent lleva gafas, por ejemplo); pero los nombres «Supermán» y «Clark Kent» son realmente solo etiquetas diferentes para el mismo hombre. Pero con nuestra analogía de la estatua no es así. Supermán no puede existir aparte de Clark Kent. Cuando uno está presente, el otro también (aunque disfrazado). Pero el trozo de bronce de nuestro ejemplo *puede* evidentemente existir aparte de *El pensador*. Como hemos visto, cuando se funde, el bronce sobrevive mientras que *El pensador* no. Si esto es correcto, entonces, a diferencia de Supermán y Clark Kent, la estatua y el trozo de bronce son realmente cosas distintas.

Los filósofos han sugerido varias formas de entender este fenómeno. Una de ellas es ver que la estatua y el trozo de bronce son *el mismo objeto material* aunque sean distintos con relación a algún otro referente. (En nuestra lengua, no tenemos un término adecuado para el referente con relación al cual la estatua y el trozo de bronce son distintos; pero tal vez podemos tomar prestada la terminología de Aristóteles y decir que la estatua y el trozo de bronce son *compuestos*

distintos de *materia-forma*). Ahora bien, es difícil aceptar la idea de que dos cosas distintas puedan ser el mismo objeto material sin una explicación detallada de lo que esto significa. Pero supongamos que añadimos que *todo lo que significa* para una cosa y otra ser «el mismo objeto material» es solo que tienen toda su materia en común. Esa afirmación parece aceptable; y, si es correcta, el problema está resuelto. El trozo de bronce de nuestro ejemplo es claramente distinto de *El pensador,* puesto que puede existir sin *El pensador;* pero también tiene claramente la misma materia que *El pensador,* y desde ese punto de vista es el mismo objeto material.

Por analogía, pues, supongamos que todo lo que significa para dos personas ser el mismo Dios es algo análogo a tener toda su materia en común (es decir, compartir la misma naturaleza divina). Según esto, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son el mismo Dios pero personas diferentes de la misma manera que una estatua y el bronce que la constituye son el mismo objeto material pero compuestos diferentes de forma-materia. Por supuesto, Dios no es material; por eso lo que estamos diciendo *solo* puede ser una analogía. Pero, no obstante, proporciona un relato esclarecedor de las relaciones intratrinitarias, que es todo lo que ahora buscamos.

Argumentos para la creencia en la Trinidad

Independientemente de que uno se incline realmente por apoyar cualquiera de las analogías ofrecidas en los apartados anteriores, su oportunidad y su coherencia hacen surgir serias dudas sobre la pretensión de que la doctrina de la Trinidad debe ser rechazada como rotundamente contradictoria. Pero ¿por qué habría que *aceptarla?* ¿Qué se puede decir en su apoyo?

Para aquellos ya comprometidos con la inspiración divina de toda la Biblia cristiana hay un convincente argumento bíblico que se debe recordar. La Biblia nos prohíbe adorar a cualquier ser distinto a Dios (por ejemplo, Éxodo 20,3-5;

Isaías 42,8). Por eso Jesús es digno de nuestra adoración solamente si es Dios. Pero la Biblia deja claro también que el Padre merece nuestra adoración (por ejemplo, Mateo 5,9-13 y 7,21; Juan 2,16), y que Jesús no es el Padre (Mateo 24,36; Lucas 22,42; Juan 1,14-18). Por eso, si queremos seguir adorando a Jesús y al Padre, *tenemos* que decir que Jesús es Dios *y* el Padre es Dios. Pero, repitámoslo, no podemos decir que Jesús *es* el Padre, ni que son *dos Dioses* (Deuteronomio 6,4). Y lo mismo en el caso del Espíritu Santo (Juan 14,26; Hechos 5,3-4; Romanos 8,26-27). Pero ¿qué pasa si uno rechaza el ejemplo bíblico? ¿Existe algún argumento puramente filosófico para pensar que la naturaleza de Dios debe ser trinitaria más que unitaria?

Sorprendentemente, sí lo hay. Richard Swinburne ha ofrecido el siguiente argumento a priori para la doctrina de la Trinidad. Partimos de la premisa –aceptada por la mayoría de los teístas– de que Dios es un ser perfectamente amoroso y de que no puede existir sin ser perfectamente amoroso. (En otras palabras: ser perfectamente amoroso es esencial a Dios). Ahora consideremos las siguientes verdades aparentemente obvias: primero, Dios era libre de no crear nada. Por eso podría no haber habido ninguna criatura a la que Dios amara. Pero, segundo, el amor perfecto requiere un amado. Por eso, si Dios no hubiera creado nada, habría habido, sin embargo, *alguien* al que amara, alguien que no habría sido una criatura. Pero ¿quién podía ser ese alguien, salvo otra persona divina? Por otra parte, Swinburne piensa también que es evidente que el amor realmente perfecto requiere no solo un amado, sino también un tercer objeto de amor, una persona adicional a la que el amante y el amado puedan amar conjuntamente. Argumenta, por ejemplo, que aunque el amor entre esposo y esposa es algo hermoso, hay algo más perfecto en el amor marital que aparece en la generación de los hijos y el amor por ellos, o en el esfuerzo cooperativo por dar amor (por ejemplo) a los pobres o los

oprimidos. En otras palabras, el amor entre dos personas que está enfocado *tanto* interior como exteriormente es superior al amor que solo está enfocado hacia el interior. Por lo tanto, concluye Swinburne, debe haber una tercera persona increada. Pero no hay ninguna razón para suponer que deba haber más de tres. Por eso, respetando el principio de que no se debe creer en más entidades de las que uno tenga razones para creer, debemos pensar que hay exactamente tres personas divinas (increadas). Indudablemente, esta conclusión es coherente con el politeísmo y con el trinitarismo, pero Swinburne tiene argumentos adicionales para descartar el politeísmo, argumentos que no exploraremos aquí.

¿Debemos aceptar el argumento de Swinburne? A quienes comparten sus intuiciones sobre los requisitos del amor perfecto les será difícil oponerse a él. Podrían insistir en que, aunque Dios *es* perfectamente amoroso, podría no haberlo sido, y no lo habría sido precisamente en esos mundos en los que no creó nada. Pero ser capaz de mostrarse menos amoroso de lo que uno es en realidad parece ser una imperfección. Por eso, quienes nos sentimos atraídos por el método de la teología de la persona perfecta nos resistimos a este tipo de respuesta.

Pero, probablemente, a quienes no compartan las intuiciones de Swinburne sobre los requisitos del amor perfecto este argumento los dejará fríos. Además, se podría recelar en general de sacar conclusiones sobre la naturaleza de Dios de intuiciones sobre el amor. No parece ser una verdad conceptualmente clara sobre el amor (o sobre la bondad) que un amor que esté interior y exteriormente enfocado sea de algún modo superior al que solo esté enfocado hacia el interior. Por eso, quien rechace ese planteamiento no está manifestando necesariamente un fallo en la comprensión del concepto del amor (a la manera en que quien rechazase que

no puede haber solteros casados *manifestaría* un fallo en la comprensión del concepto de soltería).

La encarnación

En la última sección, mencionamos que una de las principales fuerzas que impulsan a los cristianos hacia una visión trinitaria, más que unitaria, de Dios es la siguiente conjunción de ideas: a) solo Dios es digno de adoración; b) Jesús de Nazaret es distinto del Padre Celestial al que debidamente adoramos; y c) Jesús de Nazaret es, por su parte, digno de adoración. Y, por supuesto, la razón de que los cristianos piensen que Jesús es digno de adoración es su creencia de que es Dios encarnado. Pero ¿qué puede llevar *racionalmente* a alguien a pensar que un palestino de unos treinta años, nacido de un carpintero de pueblo y criado en una pequeña ciudad sin importancia era nada menos que el Señor del cosmos en carne humana? ¿Y qué puede siquiera *significar* que alguien es Dios encarnado? Estas son las preguntas que tenemos que explorar en esta sección.

Creer en la Encarnación

¿Por qué alguien tendría que creer –como *han creído* generaciones de cristianos a lo largo de la historia– que Jesús de Nazaret era divino? A lo largo de la historia del pensamiento cristiano, se han dado diversas razones para ello, pero en la apologética cristiana contemporánea destacan dos argumentos. El primero es el llamado argumento del Señor-mentiroso-lunático, formulado por primera vez en el siglo XVII por Blas Pascal para concluir que el testimonio de los evangelistas (Mateo, Marcos, Lucas y Juan) es fiable, y popularizado más recientemente en los años cincuenta del pasado siglo por C. S. Lewis. El segundo es una apelación a la prueba histórica en apoyo del mayor presunto milagro de la vida de Jesús: su resurrección. Aquí nos vamos a centrar en el primer argumento. Los interesados en el argumento histórico pueden recurrir a las fuentes que aparecen en la rela-

ción de «Lecturas adicionales» al final del capítulo.

El argumento del Señor-mentiroso-lunático comienza con la premisa de que Jesús afirmó, al menos implícitamente, ser divino.[3] Señala luego que su afirmación debe ser verdadera o falsa, y que, si era falsa, Jesús o lo sabía o no lo sabía. Si Jesús afirmaba falsamente a sabiendas que era divino, entonces era (por definición) un mentiroso. Si, por el contrario, era inconsciente de su falsa afirmación de ser divino, entonces estaba loco. Sin embargo, sorprendentemente, pocos se inclinan por pensar que Jesús fuera un mentiroso o un lunático, y no solo porque hacerlo sería políticamente incorrecto. La influencia de las enseñanzas de Jesús en la historia intelectual de Occidente ha sido enorme. Literalmente, cientos de millones de personas han encontrado paz, sensatez y virtud al orientar su vida en torno a sus enseñanzas. De hecho, incluso quienes no lo adoran como Dios encarnado a menudo lo consideran, no obstante, un sabio o un santo. Todos estos hechos juntos hacen que parezca muy probable que Jesús no fuera tan malvado ni tan egomaníaco como para tratar deliberadamente de engañar a otros al afirmar que era divino, ni tan mentalmente desequilibrado como para estar fundamentalmente confundido sobre su propio origen, sus poderes y su identidad. Y, si Jesús no era un mentiroso ni un lunático –así dice el argumento–, solo queda entonces una alternativa: su afirmación sobre su divinidad era verdadera.

El argumento tiene al menos cierta plausibilidad superficial. Y, de manera bastante obvia, resultará más convincente para quienes estén ya convencidos de que Jesús afirmaba ser divino y que es inverosímil considerarlo un mentiroso o un lunático. Por el contrario, tendremos poco que hacer con quienes rechazan estas dos afirmaciones o, sencillamente, no están convencidos de que sean verdaderas, pues, en efecto, *verificar* que Jesús no era un mentiroso ni un lunático es

mucho pedir. Sin embargo, aunque aceptemos estas dos premisas fundamentales, hay todavía otras dos formas de oponerse al argumento.

El punto principal de resistencia será que, si Jesús afirmaba falsamente de manera inconsciente que era divino, debía estar loco. Como recientemente ha apuntado Daniel Howard-Snyder, una posibilidad aparentemente pasada por alto es que Jesús pudiera haber estado sinceramente equivocado. Pero, podríamos preguntar, ¿cómo podría una persona en su sano juicio tomarse por Dios? Aquí, vale la pena profundizar en tres propuestas.

Primera, se debería tener en cuenta que, a lo largo de la historia, muchas personas han creído, al parecer sinceramente, que eran divinos sin estar locos. Algunos emperadores romanos, por ejemplo, estaban cuerdos; y la creencia en la divinidad del emperador estaba ampliamente extendida por todo el Imperio, creencia mantenida también, al parecer sincera y cuerdamente, por algunos emperadores. Del mismo modo, los soberanos del antiguo Egipto, China y otros lugares también creían ser dios o hijos de dioses sin estar, evidentemente, locos. (Esto no significa necesariamente que esas personas fueran *razonables* al creerse divinos. Hay alguna distancia entre la irracionalidad y la locura; lo importante aquí es que no estaban claramente locos). ¿Por qué no pudo ser Jesús un caso similar? ¿Por qué no se pudo equivocar de la misma manera que pensamos, por ejemplo, que se equivocaban Julio César o Akenatón?

Para responder es importante darse cuenta de que el concepto de divinidad en la antigua Roma, Egipto y otros lugares era muy diferente de la concepción monoteísta judía que Jesús se aplicaba a sí mismo. Los dioses romanos y los egipcios, por ejemplo, eran poco más que seres sobrehumanos. Eran poderosos, pero no omnipotentes; sapientes, pero estaban lejos de ser omniscientes; a veces, pero no siempre,

buenos… No es difícil, por tanto, que una persona cuerda, criada en una cultura que consideraba que sus soberanos eran deidades de este tipo, pudiera llegar a creerse divino sin sentirse refutado categóricamente en cada momento de introspección. Como contraste, la pretensión de divinidad por parte de Jesús no era ni mucho menos la de ser el creador omnipotente, omnisciente y omnibenevolente de todas las cosas. Es difícil que una persona ordinaria pudiera pensar *eso* de sí misma sin estar loca. Pues si Jesús no era divino, él, como el resto de nosotros, debería enfrentarse con sus propias limitaciones a cada paso. Habría preguntas cuyas respuestas no conocía, piedras que no podía levantar, vicios que reconocería pero sería incapaz de erradicar de su vida, etcétera. Además, no recordaría haber creado el cosmos, notable laguna en una persona que según cabe suponer conoce todas las cosas y *creó* el cosmos.

Segundo, se podría argumentar –como hace Daniel Howard-Snyder– que un mero mortal podría pensar sensatamente que es Dios encarnado si tiene buenas razones para pensar que (a) ha sido llamado por Dios a hacer y ser las cosas que se suponía que el Mesías judío debía hacer y ser, (b) que el Mesías habría sido Dios encarnado, y (c) que lo que sería Dios encarnado debería (o podría) parecerse mucho a un ser humano normal. No parece fatalmente improbable que una persona cuerda *pudiera* tener buenas razones para apoyar (a), (b) y (c). Después de todo, profetas de diversas religiones parecen haber considerado que habían tenido llamamientos divinos; había corrientes de pensamiento sobre el Mesías judío que podían haber sugerido perfectamente a un judío razonable del siglo I que el Mesías podría ser Dios encarnado; y muchos teólogos contemporáneos apoyan algo como (c) sobre la base de argumentos que examinaremos en la siguiente sección. Y así, se puede pensar, si uno *hubiera tenido* razones para apoyar (a), (b) y (c), tendría razones, aunque obviamente falibles, para creer que era Dios encar-

nado. Pero, si tienes buenas razones para creer en una proposición, difícilmente se puede considerar *locura* que la creas (a menos que tus razones sean un producto de la locura, pero no hay ninguna razón para pensar que eso es lo que sucediese aquí).

Sin embargo, el problema es que esta línea argumental ignora el hecho de que una persona cuerda tendrá *refutadores* de la creencia de que es Dios encarnado y reaccionará a ellos. (Tener un refutador para una creencia supone tener otras creencias que de alguna manera minen cualquier justificación que se pueda tener para la primera). Supongamos que Jesús era un mero mortal; y supongamos que tenía buenas razones para apoyar las propuestas (a), (b) y (c). Entonces, tendría alguna razón para pensar que es Dios encarnado. No obstante, aunque ser Dios encarnado se *pareciera* mucho a ser un ser humano normal, la concepción judía de Dios descarta la posibilidad de que pueda ser *exactamente* como un ser humano normal. En particular, estar sometido al vicio y a deseos pecaminosos es, bastante convincentemente, tanto una característica universal de los (meros) seres humanos como totalmente incompatible con ser divino. Una persona cuerda que comprendiera el concepto de Dios sería consciente de este hecho, y consciente, al menos, de algunos de sus propios vicios y deseos pecaminosos; y por eso tendría un refutador para cualquier prueba que apoyara la pretensión de que era divino. El partidario de esta línea de resistencia, pues, diría que, si Jesús creía que era divino sobre la base de su apoyo en (a), (b) y (c), entonces una de las siguientes afirmaciones debería ser verdadera: (I) no tenía vicios ni deseos pecaminosos; (II) los tenía, pero era totalmente inconsciente de ellos; (III) no comprendía que ser Dios era incompatible con ser vicioso o pecador. Es difícil imaginar a alguien que dude de la divinidad de Jesús creyendo que (I) es verdadero y es aún más difícil tomar en serio la idea de que (II) pudiera ser cierto de alguien. (Y, si fue-

ra cierto de Jesús, ¿no sería eso prueba de un tipo distinto de locura, una imagen de sí mismo demencialmente engrandecida?). Y, si (III) fuera cierto de Jesús, entonces es dudoso que él lograra realmente aplicarse a sí mismo la concepción judía de la divinidad. En otras palabras, si (III) fuera cierto de él, es dudoso que *realmente* se considerara a sí mismo el Dios de Abraham, Isaac y Jacob encarnado.

Esas dos primeras propuestas parecen, pues, insostenibles. Pero hay una tercera que afrontar, también debida a Howard-Snyder. Supongamos que Jesús *fuera* realmente Dios encarnado, y que él creyera veraz y cuerdamente que lo era. Sin duda, pues, debería tener algún fundamento para creer eso, algún tipo de experiencia o de recuerdo, algún argumento o alguna combinación de todo ello. Pero, si tenía fundamento para creerlo, ese fundamento podía, en principio, reproducirse en alguien que fuera meramente un hombre. (Imaginemos simplemente que ese hombre tenía el mismo tipo de experiencia interior, recuerdos evidentes o argumentos). *Cómo*, exactamente, esos fundamentos podrían duplicarse o reproducirse es irrelevante; el hecho relevante es que podía ocurrir. Y, si así fuera, un simple hombre que se creyera divino en virtud de esos fundamentos estaría, sin embargo, cuerdo. Pues, según lo estipulado, *Jesús* creía que era divino en virtud de esos fundamentos, y él estaba cuerdo. Por consiguiente, es al menos posible que un simple hombre crea sensata pero equivocadamente que es divino.

Hay algo convincente en esta línea de razonamiento, pero también tiene una debilidad. Fue, según cabe suponer, sobre la base de ciertos tipos de experiencia y algunas pruebas como Napoleón (cuerdamente) creyó que era un hombre de baja estatura que gobernaba Francia en el siglo XVIII. Si *tú* ahora fueras a encontrar los mismos fundamentos para creer que eres un hombre de baja estatura que está gobernando Francia, estarías loco. Esto no se debe a que sea una

locura sostener una creencia acorde con esos fundamentos. Es, más bien, *tener esos fundamentos,* dado quién y qué eres tú y dónde estás, lo que es una señal de locura. (Comparemos: alguien que cree que debe llevar siempre un casco de jugador de rugby porque cree que su cabeza es de cristal ha llegado a una conclusión sensata a partir de una creencia insensata). Tal vez *es* posible que tengas esos motivos sin estar loco, si, por ejemplo, eres víctima de algún elaborado engaño estilo *Matrix*. Pero tendríamos que saber más de cómo llegaste a estar en posesión de esos fundamentos antes de conceder que no son producto de la locura. Y lo mismo, parece, en el caso de alguien que se encontrase con los mismos fundamentos que un Jesús divino habría tenido para creer cuerdamente que era divino. No podemos suponer simplemente que estar en posesión de esos motivos sea coherente con la cordura, pues, desde la consideración inicial, parece que no es así.

Las precedentes objeciones al argumento del Señor-mentiroso-lunático parece, pues, que van por camino equivocado. Esto no quiere decir que el argumento sea irrebatible. Pero nos parece, en cualquier caso, más fuerte de lo que algunos críticos contemporáneos han considerado.

La doctrina de la Encarnación y sus problemas

La interpretación cristiana ortodoxa de la doctrina de la Trinidad fue presentada más plenamente en el Credo de Calcedonia (año 451). El Credo, en su totalidad, dice así:

> Siguiendo, pues, a los Santos Padres, todos a una voz enseñamos que ha de confesarse a uno solo y el mismo Hijo, nuestro Señor Jesucristo, el mismo perfecto en la divinidad y el mismo perfecto en la humanidad, Dios verdaderamente, y el mismo verdaderamente hombre de alma racional y de cuerpo, consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad, y el mismo consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad, *semejante en todo a nosotros, menos en el pecado* [Heb 4,15]; engendrado del Padre antes de los siglos en cuanto a la divinidad, y el mismo, en los últimos días, por nosotros y por nuestra salvación, engendrado de María Virgen, madre de Dios, en cuanto a la humanidad; que se ha de reconocer a uno solo y el mismo Cristo Hijo Señor unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, en modo alguno borrada la diferencia de naturalezas por causa de la unión, sino conservando, más bien, cada naturaleza su propiedad y concurriendo en una sola persona y en una sola hipóstasis, no partido o dividido en dos personas, sino uno solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo Señor Jesucristo, como de antiguo acerca de Él nos enseñaron los profetas, y el mismo Jesucristo, y nos lo ha transmitido el Símbolo de los Padres.[4]

Así pues, en resumen, según la doctrina de la Encarnación, Jesús de Nazaret era plenamente divino y plenamente humano; tenía *dos* naturalezas (en vez de, digamos, una sola naturaleza divina, una sola naturaleza humana, o una sola naturaleza de «Dios-hombre»); tenía un alma racional (humana) y un cuerpo; y no se lo debe comprender como una especie de compuesto de dos personas separadas.

Como ocurría con la doctrina de la Trinidad, hay varios errores que se deben evitar si se quiere tener una interpretación plenamente ortodoxa de la Encarnación. A continuación enumeramos una lista de las principales herejías asociadas a la doctrina de la Encarnación, junto con sus afirmaciones particulares:

- *Arrianismo:* Jesús no era divino, sino que, más bien, fue el más elevado de los seres creados.
- *Ebionismo:* Jesús era meramente un hombre (ni siquiera el superior de los seres creados).
- *Docetismo:* Jesús no era realmente humano, solo divino. Su aparente humanidad y su sufrimiento fueron una ilusión.
- *Nestorianismo:* Había dos personas separadas en el Cristo encarnado, una divina y otra humana.
- *Monofisismo:* Jesús tenía una sola naturaleza, la divina.
- *Apolinarismo:* Jesús carecía de alma humana.
- *Monotelismo:* Jesús tenía solo una voluntad, no dos.

Todas estas propuestas, salvo la última, fueron condenadas por el Credo que surgió del concilio de Calcedonia. El monotelismo fue condenado en el segundo concilio de Constantinopla, en el año 680. Al proscribir todas estas perspectivas diferentes, el Credo nos da una cierta idea de lo que se suponía que había estado implícito en la Encarna-

ción de Dios. Sin embargo, un momento de reflexión nos revela que gran parte de los problemas no están resueltos. En efecto, la reflexión deja claro que hay al menos motivos superficiales para pensar que la interpretación calcedoniense de la Encarnación es claramente incoherente.

Imaginemos un tiempo antes del nacimiento de Jesús de Nazaret. En ese tiempo, la segunda persona de la Trinidad –la Palabra (como se la llama en el Evangelio de Juan), el *logos* divino– existía como persona no encarnada. En la interpretación calcedoniense, la Encarnación de la Palabra implicaba la asunción de la plena naturaleza humana, que incluía tanto un cuerpo como un alma racional. Por eso, en el Cristo encarnado, tenemos una sola persona divina, la Palabra, así como un cuerpo humano y un alma humana. Además, la persona divina tiene una sola voluntad, la divina; pero hay una segunda voluntad humana asociada a la naturaleza humana de Cristo. ¿No nos encontramos entonces con dos personas en el Cristo encarnado, la Palabra y el compuesto cuerpo-alma humano de aquel en quien se encarna la Palabra? Parece que habría que responder que sí. Pues Jesús de Nazaret tenía aparentemente como *propiamente suyo* –es decir, al margen de lo que fuera contribución de la Palabra– todo lo que se considera que es una persona humana auténtica. En particular, tenía un cuerpo, un alma y una voluntad propios. En realidad, el principio «una voluntad por persona, y una persona por voluntad» parece muy convincente. Por eso, si hay dos *voluntades* en el Cristo encarnado, como exige la ortodoxia, parece que también *debería haber* en él dos personas. Pero esto contradice el Credo, pues este condena explícitamente esa idea.

Sin embargo, esta contradicción no es el único problema en la doctrina de la Encarnación. Hay al menos otra que exige atención. No se puede considerar nada como plenamente divino, cabría pensar, a menos que tenga todos los

atributos que son definitorios de la deidad, entre ellos, omnisciencia, omnipotencia y bondad perfecta. Sin embargo, puede parecer que el relato bíblico de la vida de Jesús indica que carecía al menos de una o más de estas características.

Por ejemplo, el Evangelio de Lucas (2,52) cuenta que Jesús crecía en sabiduría. Pero nada puede crecer en sabiduría si no carece de sabiduría completa. Ahora bien, un ser omnisciente no puede carecer de sabiduría completa, pues siempre sabe cuál es el curso más sabio de una acción en cualquier circunstancia. (Esto es, conoce cada verdad de la forma «El curso más sabio de acción en esta circunstancia… es comportarse así…»). Por lo tanto, si Jesús crecía en sabiduría, no era omnisciente. Del mismo modo, el Evangelio de Mateo muestra a Jesús afirmando que no conoce el día ni la hora de su segunda venida. Se podría pensar que carece de este conocimiento porque el día y la hora no están decididos: los datos sobre cuándo regresará Jesús son de algún modo indeterminados. Pero esta respuesta queda descartada por la afirmación de Jesús en el mismo pasaje de que «solo el Padre conoce» cuándo se producirá esa segunda venida (lo que, por supuesto, implica que hay un hecho real). Así pues, hay aquí otro motivo para dudar de que Jesús fuera omnisciente.

Además, tanto los Evangelios como la Carta a los Hebreos informan de que Jesús tuvo tentaciones de pecar. Pero uno no puede ser tentado para que haga aquello que no desea hacer. Así, por ejemplo, sería literalmente imposible (aparte de un engaño manifiesto) tentar a una persona severamente claustrofóbica para que permitiera que la enterraran viva. Cualquiera que fuera la forma en que se pudiera engatusar a esa persona para tratar de convencerla de que se sometiera a tal proceso no podría realmente ser denominada *tentación*. Y, aunque el simple hecho de *desear* comportamientos pecaminosos no sea pecado, sí que parece un

defecto moral. La persona que desea torturar a un niño pequeño pero se abstiene es, sin duda, mejor persona que una que se rinde al deseo. Pero sería todavía mejor no tener siquiera ese deseo; y, si descubrimos que uno de nuestros amigos tiene ese deseo, nos sentiríamos horrorizados. Así pues, verosímilmente, un ser moralmente perfecto no puede desear pecar. Pero, si no puede desear pecar, no puede ser tentado para que peque. Pero Jesús fue tentado. Por lo tanto, puede parecer que carecía de perfección moral.

A la luz de estas consideraciones, parece que, al menos inicialmente, hay buenas razones para pensar que la Biblia dice cosas que implican que Jesús carecía de algunos atributos divinos importantes. Pero entonces lo menos que se puede decir es que resulta desconcertante que fuese plenamente divino.

Así pues, los creyentes en la Encarnación tienen al menos dos objeciones importantes que abordar. Primero, la visión ortodoxa parece ser contradictoria. Segundo, la propia Biblia parece ofrecer razones para dudar de una de las afirmaciones centrales de la doctrina: la afirmación de que Jesús era divino. Para responder a estas objeciones será útil empezar distinguiendo dos visiones diferentes de lo que supone «asumir la naturaleza humana». Una vez hecho esto, estaremos en mejor posición para ver cómo se puede responder a las dos objeciones.

A partir del Credo de Calcedonia es evidente que, desde el punto de vista de sus autores, tener naturaleza humana equivale al menos a tener un cuerpo humano y un alma racional (humana). Pero esto por sí mismo no responde a la pregunta de qué supone exactamente asumir una naturaleza humana. Hay al menos dos maneras diferentes de responder a esta pregunta, dependiendo del significado que se le dé al hecho de tener un alma humana. Supongamos que una persona tiene un alma humana solo en el caso de que esa

persona *sea* un alma (de cualquier tipo) que habita un cuerpo humano. Desde este punto de vista, una forma natural de entender la Encarnación de la Palabra es que esta viene a habitar un cuerpo humano y, por tanto, a *ser* su alma. Por razones terminológicas, nos referiremos a este planteamiento como una «cristología de dos partes» (en la que las dos partes del Cristo encarnado son la Palabra y el cuerpo humano de Jesús de Nazaret).

La cristología de dos partes contribuye en gran medida a resolver nuestro primer problema, pues, en este planteamiento, no hay ninguna presión para suponer que hay dos personas en el Cristo encarnado. La razón es que tenemos aquí solo un alma, no dos, asociadas al cuerpo de Jesús de Nazaret. Sin embargo, precisamente esta ventaja hace difícil evitar el monotelismo, la idea de que Jesús tenía solo una voluntad. Pues, como antes dijimos, es razonable pensar que hay una sola voluntad por alma y un alma por voluntad; por eso, si no hay un alma humana además de la Palabra en el Cristo encarnado, es difícil entender cómo podía Jesús tener una voluntad humana además de su voluntad divina. Por otra parte, muchos se opondrán al planteamiento de dos partes aduciendo simplemente que un «alma» con poderes divinos (como sería el alma de Jesús en este supuesto) no puede ser un alma humana, puesto que no tiene las limitaciones correspondientes.

Por estas y otras razones, muchos se han sentido atraídos por una cristología de tres partes. Según el planteamiento de tres partes, la persona de Cristo consta del cuerpo y el alma humanos de Jesús de Nazaret, más la Palabra. Es este enfoque el que de manera más natural da origen a problemas relacionados con el nestorianismo (la visión de que había dos personas separadas presentes en Cristo encarnado), pero sus defensores tratan de mitigar estos problemas insistiendo en que el compuesto cuerpo-alma que es la naturale-

za humana de Cristo no tiene, en el contexto de la Encarnación, lo que se supone que debe tener una persona propiamente dicha. Por supuesto, dicen, un compuesto de cuerpo-alma tiene *normalmente* lo que se supone que es una persona. Pero la diferencia entre el compuesto cuerpo-alma de Jesús y un compuesto cuerpo-alma normal es que el primero ha sido *asumido* por la Palabra. Qué venga a ser exactamente esa *asunción* en este contexto es difícil de precisar, y los adversarios al planteamiento de las tres partes critican normalmente que la razón de que sea difícil decir qué significa esa asunción es que el término, tal como aquí se usa, no tiene sentido. Pero los defensores del planteamiento de las tres partes responden (correctamente, nos parece) que, sea lo que sea lo que signifique la asunción, es algo que le sucede a la naturaleza humana de Cristo, y, cuando eso sucede a un compuesto cuerpo-alma, ese compuesto de cuerpo-alma ya no constituye una persona propiamente dicha. En la medida en que esta mínima caracterización sea coherente, realmente no importa lo que sea *exactamente* la asunción, pues ese mínimo de información es todo lo que necesitamos para mostrar que no hay ninguna incoherencia en apoyar el enfoque de las tres partes al tiempo que se rechaza el nestorianismo. Y, una vez que se ha mostrado esto, el primero de nuestros problemas está resuelto.

Pero ¿qué ocurre con el segundo problema? ¿Cómo podemos entender la idea de que Jesús era plenamente divino cuando la propia Biblia lo describe, aparentemente, como si careciese de algunos atributos divinos? Por supuesto, una manera de resolver el problema (ya mencionada anteriormente) es dejar de lado el testimonio del Nuevo Testamento como no fiable al menos en aquellos pasajes en que se describe a Jesús como si careciese de atributos divinos. Ignoraremos esta opción, no porque los objetores a la fiabilidad del Nuevo Testamento no deban ser tomados en serio, sino porque *salvar* la doctrina cristiana sencillamente rechazan-

do los datos inconvenientes (datos que, de hecho, la mayoría de los cristianos querrá respetar) parece ofrecer una victoria más bien superficial, en el mejor de los casos. Ignorando esta opción, desechamos de ese modo la idea de que los autores del Nuevo Testamento se equivocaban al hablar sobre lo que Jesús sabía o no sabía, o sobre sus tentaciones, o sobre cualquier cosa. Pero no solo esto. También desechamos las propuestas de que Jesús *fingía* sufrir ciertas tentaciones y era ignorante de ciertos hechos. Para nuestro propósito, pues, una solución aceptable al segundo problema tomará una de estas dos formas: explicará cómo un ser puede ser considerado divino a pesar de carecer de atributos divinos o explicará cómo el testimonio del Nuevo Testamento, a pesar de las apariencias, es de hecho coherente con la afirmación de que Jesús poseía todos los atributos divinos.

El lugar para empezar a tratar de responder a la segunda objeción es la doctrina de la *kenosis*. El término *kenosis* procede del verbo griego *hekenosen (ἐκένοσεν)*, que se traduce por «despojarse» en el siguiente pasaje de la Carta de san Pablo a los filipenses:

> Tened, pues, los sentimientos que corresponden a quienes están unidos a Cristo Jesús, el cual, siendo de condición divina, no consideró como presa codiciable el ser igual a Dios. Al contrario, se despojó de su grandeza, tomó la condición de esclavo y se hizo semejante a los hombres.[5]

Las teorías kenóticas de la Encarnación dicen que la Palabra *abandonó* algunos de los atributos tradicionales de la divinidad cuando se encarnó o, al menos, *simuló* su abandono imponiéndose ciertas limitaciones.

Decir que la Palabra abandonó algunos de los atributos tradicionales de la divinidad al encarnarse plantea, más que respuestas, la pregunta que estamos tratando de responder, a saber, cómo se puede ser divino si se carece de algunos de los atributos tradicionales de la divinidad. No obstante, la respuesta dada por los kenotistas es muy simple: no todos los atributos tradicionales son *necesarios* para la divinidad. Comparemos: los seres humanos son pecadores. ¿El hecho

de que Jesús no fuera (según la doctrina cristiana) pecador va contra su humanidad? Evidentemente no: ser pecador no es una condición *necesaria* para ser humano. Alguien puede considerarse humano sin ser pecador; solo que, aparte de Jesús (y, según los católicos romanos, de María) ser pecador es un rasgo humano *universal* (aunque no esencial). Igualmente, pues, es posible admitir que Jesús no fuera omnipotente ni omnisciente y al mismo tiempo insistir en que era divino. Solo hay que aceptar que esos atributos no son esenciales para la divinidad.

Sin embargo, persisten dos problemas. Primero, está todavía el problema de la bondad perfecta. Pero tal vez ese problema se pueda mitigar de otra manera: negando, por ejemplo, que la tentación deba apelar al deseo (más que a algún otro estado cognitivo), o diciendo que Jesús fue tentado por el diablo solo en el sentido más bien benévolo en que se podría decir que un vendedor de aspiradoras te *tienta* para que compres sus mercancías con unas ofertas atractivas aunque, en realidad, no tengas la menor intención de comprarlas.

Segundo, está la preocupación de que, si atributos como la omnisciencia no son necesarios para la divinidad, entonces es difícil saber lo que es la divinidad. Algunos han propuesto que solo la propiedad de *ser divino* es necesaria para ser divino. Pero el problema es que precisamente lo que ahora estamos buscando es una definición de lo que está implícito en la posesión de esa propiedad. Es decir, lo que queremos saber es qué otras propiedades debe tener un ser para considerarlo poseedor de la propiedad de ser divino. Una respuesta mejor sería, pues, citar los atributos divinos tradicionales (como la aseidad o la existencia necesaria) como propiedades necesarias para la divinidad o constitutivas de ella. O bien eso, o simplemente negar que *algunas* propiedades sean necesarias para la divinidad. En realidad, esta

última idea es plausible por motivos independientes. Se sostiene generalmente en la filosofía de la biología, por ejemplo, que no hay posesión de propiedades que sean conjuntamente necesarias y suficientes para pertenecer, pongamos por caso, a la especie *humanidad*. Por otra parte, es muy difícil encontrar alguna propiedad interesante –aparte de propiedades como «tener masa» o «ser un organismo»– que sean incluso meramente necesarias para ser humano. Esto es, parece que, para cualquier propiedad (interesante) que se pueda pensar como parcialmente definitoria de la humanidad, hay o podría haber seres humanos que careciesen de ella. Así, muchos filósofos piensan que la pertenencia a la especie está determinada simplemente por el parecido de familia a ejemplos paradigmáticos de la especie. En otras palabras, algo se considera humano si, y solamente si, comparte bastantes propiedades que son *típicamente* humanas. Si tuviéramos que decir lo mismo de la divinidad, no habría en principio ninguna objeción a la idea de considerar divino a Jesús a pesar de la falta de omnisciencia o de otras propiedades como, tal vez, la omnipotencia, la omnipresencia o, incluso, la bondad perfecta. Se podría decir que es lo *bastante* sapiente, poderoso y bueno para que, dados sus otros atributos, tenga el apropiado parecido de familia a los otros miembros de la Divinidad para ser considerado divino.

Sin embargo, algunos cristianos se resistirán a la mera insinuación de que Jesús careciese de omnisciencia o de otros atributos divinos. Para estos creyentes, la opción (a) mencionada antes –que explica cómo Jesús se podría considerar divino aunque careciera de ciertos atributos divinos– no es un punto de partida válido. La opción (b) será, pues, la única; y decir que Jesús simulaba meramente la carencia de los atributos divinos (en vez de carecer realmente de ellos) ayudará a hacer aceptable esa opción.

El problema de decir que Jesús meramente simuló esa carencia es que resulta difícil ver cómo se podría simular, por ejemplo, una debilidad de conocimiento sin un fingimiento completo. Cómo, por ejemplo, simularías no conocer la respuesta a la pregunta «¿cuántas son dos y dos?». Podrías tomar drogas que te hicieran olvidar; pero eso no sería *simulación;* eso produciría una pérdida temporal (o permanente) auténtica de conocimiento. Podrías *actuar* como que no sabes. Por ejemplo, podrías decir «no sé», encogerte de hombros, mirar pensativo y confundido, etcétera, cuando alguien te planteara la pregunta. Pero tampoco aquí estarías *simulando;* estarías fingiendo. Para simular la pérdida de conocimiento tendrías que hacer que te pareciera a ti mismo que no sabías, a pesar de que realmente sabías. Pero ¿cómo se haría exactamente eso?

Podemos conseguir una clave si asociamos nuestra interpretación del fenómeno psicológico del *rechazo de la verdad* o *autoengaño* a una versión adaptada de un enfoque que habitualmente se considera rival de las cristologías kenóticas, el planteamiento de la Encarnación de Thomas Morris de las «dos mentes». Cuando alguien rechaza la verdad o se autoengaña –por ejemplo, sobre un problema de adicción o sobre un gran trauma o una pérdida–, lo que parece suceder es que esa persona pierde el conocimiento consciente de un hecho o de una serie de hechos que conoce perfectamente. El adicto que sale de la negativa a aceptar la verdad es improbable que diga «nunca supe que era adicto». Más bien, dirá algo así como «lo sabía todo el tiempo, pero no podía verlo». Este es un caso verosímil en el que a alguien le parece no saber algo que en realidad sabe. La negativa a aceptar la verdad, se podría pensar, *simula* una pérdida o una ausencia de cierto tipo de conocimiento. En realidad, no puedes olvidar o dejar de reconocer auténticamente que eres adicto o que fuiste víctima del trauma o la pérdida que nie-

gas. Más bien, haces que te *parezca* a ti mismo que eres inconsciente de esas cosas.

Por supuesto, aquí no se sugiere que Jesús se estuviera negando a aceptar que fuera omnisciente, omnipotente o perfectamente bueno. Pero consideremos lo que se acaba de decir sobre la negativa a ver la verdad a la luz del siguiente pasaje que describe la visión de la Encarnación de las dos mentes:

> En el caso de Dios encarnado, debemos reconocer algo así como dos registros distintos de conciencia. Está primero lo que podemos llamar la mente eterna de Dios Hijo con su conciencia característicamente divina –fuera esta como fuese– abarcando la plenitud de la omnisciencia. Y, además, hay una conciencia característicamente terrenal que nació y creció y se desarrolló cuando Jesús niño creció y se desarrolló. Esta conciencia sacó su imaginería visual de lo que veían los ojos de Jesús, y sus conceptos, del lenguaje que aprendía. El alcance terrenal de la conciencia, y de la autoconciencia, era totalmente humano, judío y palestino del siglo I en cuanto a su naturaleza. Podemos considerar los dos ámbitos de conciencia (y, análogamente, las dos estructuras noéticas que los abarcan) como sigue: la mente divina de Dios Hijo contenía su mente o ámbito de conciencia terrenal, pero no era contenida por ella. Es decir, había lo que se puede denominar una relación asimétrica de acceso entre las dos mentes. Pensemos, por ejemplo, en dos programas de ordenador o dos sistemas informáticos, uno conteniendo al otro pero no contenido por él. La mente divina tenía acceso pleno y directo a la experiencia humana terrenal resultante de la Encarnación, pero la conciencia terrenal no tenía ese acceso pleno y directo al contenido de la abarcante omnisciencia propia del Logos, sino solo el acceso ocasional que la mente divina le permitía tener. Había, por tanto, una profundidad metafísica y personal del hombre Jesús de la que carece todo individuo que sea meramente humano.[6]

Tal como se presenta en este pasaje, el enfoque de las dos mentes *parece* realmente ser un rival de las teorías kenóticas de la Encarnación. No hay abandono ni simulación de abandono de atributos como la omnisciencia, pues cada una de las dos mentes de Cristo –la divina y la humana– son plenamente conscientes. La manera en que el planteamiento de las dos mentes (así interpretado) responde a nuestro segundo problema consiste solo en afirmar que, aunque *pareciera* que el Cristo encarnado carecía de ciertas formas de conocimiento y de poder, y tal vez sufriera ciertas clases de imperfección moral, el hecho es que solo *parte* del Cristo encarnado –la mente humana– sufría esas limitaciones.

El problema es que, si adoptamos esta forma de entenderlo, de nuevo el nestorianismo levanta su fea cabeza. ¿Por qué no son las dos mentes dos personas? Podríamos insistir en que la mente humana ha sido asumida por la mente divina. Pero ¿qué puede eso significar si, como parece ser el ca-

so, es la mente *humana* con todas sus limitaciones la que (al menos a veces) responde las preguntas que se dirigen a Jesús, determina qué milagros puede y no puede realizar, y le hace sujeto de tentación? Aparentemente, la mente humana es, en este planteamiento, bastante activa, como lo es la mente divina, que gobierna el grado de acceso que tiene la mente humana a los contenidos de la mente divina. Es difícil, pues, entender cómo se puede evitar la herejía.

Pero el planteamiento de las dos mentes *puede* ser adaptado de tal manera que esquive estos y otros problemas. Supongamos que la mente humana y la mente divina están relacionadas de manera similar a la forma en que la mente consciente de una persona se relaciona con su mente «subconsciente». (Dejemos a un lado las preguntas sobre si hay *realmente* alguna distinción científicamente respetable entre la mente consciente y la subconsciente). La perspectiva personal de cada uno –su autoconciencia y su vida consciente– está asociada a la mente consciente; pero (al menos en la consideración popular de estas cosas) hay mucho más contenido mental –creencias, deseos, objetivos e incluso actos de voluntad– que presuntamente reside en el subconsciente y brota de él. Y no es raro oír hablar de la negativa a aceptar la realidad como el acto de desplazar cierto tipo de conciencia consciente al nivel del subconsciente.

Si suponemos que es así como se relacionan las dos mentes de Cristo, los principales problemas que hemos estado examinando hasta aquí desaparecen. Tenemos un modelo claro para entender cómo a Jesús de Nazaret podía parecerle que no era omnisciente, omnipotente, incluso perfectamente bueno, cuando en realidad lo era. La mente divina «subconsciente» puede proporcionar o negar el acceso a todo conocimiento, poder y fortaleza moral característicos de la divinidad; pero puede también mantener a la mente humana consciente en la ignorancia de ciertos hechos, incapaz

de utilizar ciertas fuentes de poder y sometida al menos al deseo de sucumbir a ciertos tipos de tentación. Podemos ver también cómo evitar el nestorianismo. Así como nuestras mentes consciente y subconsciente (si es que tales cosas existen) no se consideran dos personas separadas, tampoco la mente consciente humana y la mente subconsciente divina de Cristo serían dos personas separadas. Y, finalmente, podemos ver cómo evitar sensatamente el monotelismo: así como nuestra mente subconsciente tiene «voluntad propia», también podría haber una voluntad separada (no conscientemente accesible a la mente humana consciente de Cristo) asociada a su mente divina.

### Conclusión

En este capítulo, hemos considerado diversos problemas relacionados con las doctrinas característicamente cristianas de la Trinidad y la Encarnación. Como dijimos al principio, es fundamental en el cristianismo suponer que Dios tiene los atributos de ser trino y encarnado. Hay, como hemos visto, objeciones que amenazan con hacer naufragar esta suposición al golpearse con las rocas de la incoherencia, pero, en la medida en que podemos hablar de ello, es perfectamente posible responder a esas objeciones.

### Lecturas adicionales

Copan, P. y Tacelli R. (eds.), *Jesus' Resurrection: Fact or Figment?*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2000.

Crisp, O., *Divinity and Humanity: The Incarnation Reconsidered,* Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Davis, S. T. *et al.* (eds.), *The Trinity,* Oxford, Oxford University Press, 1999.

—, *The Incarnation,* Oxford, Oxford University Press, 2002.

Hick, J., *The Metaphor of God Incarnate,* Louisville, Westminster/John Knox Press, 1993.

Howard-Snyder, D., «Was Jesus Mad, Bad, or God?... or Merely Mistaken?», *Faith and Philosophy* 21 (2004), págs. 456-479.

McCall, TH. y Michael R. (eds.), *These Three Are One: Philosophical and Theological Essays on the Doctrine of the Trinity,* Oxford, Oxford University Press, 2008.

Morris, TH., *The Logic of God Incarnate,* Ithaca, Cornell University Press, 1986.

Rea, M. (ed.), *Oxford Readings in Philosophical Theology,* Oxford, Oxford University Press, 2008.

Swinburne, R., *The Resurrection of God Incarnate,* Oxford, Oxford University Press, 2003.

Wright, N. T., *The Resurrection of the Son of God,* Minneapolis, Fortress Press, 2003 [vers. cast.: *La resurrección del hijo de Dios,* trad. de J. P. Tosaus Abadía, Estella, Verbo Divino, 2008].

—, *The Challenge of Jesus,* Downers Grove, InterVarsity Press, 1999 [vers. cast.: *El desafío de Jesús,* trad. de M. C. Blanco Moreno y R. A. Díez Aragón, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003].

# PARTE II
# LA RACIONALIDAD DE LA CREENCIA RELIGIOSA

# 4. Fe y racionalidad

Fe, según las Escrituras cristianas, es «el fundamento de lo que se espera y la prueba de lo que no se ve».[1] Sin embargo, así definida, ¿no se parece un poco la fe a las ilusiones o al rechazo obstinado a permitir que las creencias de cada uno sean juzgadas en el tribunal de la dura evidencia? En pocas palabras, ¿no hace esto que la fe parezca una forma irracional o, como mínimo, no racional de adquirir creencias y aferrarse a ellas?

Algunas personas se sienten a gusto con la idea de que su fe religiosa es de algún modo contraria a la razón o no está sometida a la razón. Se citan a menudo las palabras de Tertuliano, Padre de la Iglesia antigua: «Creo *porque* es absurdo».[2] La cita no es correcta; pero quienes de esta forma citan equivocadamente con frecuencia aprueban la idea. A quien así piensa de la fe religiosa –es decir, quien piensa que la fe religiosa es irracional o no racional y que, además, es correcto o incluso loable tener fe religiosa– se le llama *fideísta.*

El fideísmo ha sido aceptado muy seriamente por una diversidad de filósofos y teólogos. Pero una mínima reflexión pone de relieve que la mayoría no se siente demasiado cómoda con ello. Supongamos que acudes a la consulta del médico para tratarte un resfriado, y el médico te dice que sería una buena idea extirparte un riñón. Naturalmente, querrías que el médico te diera alguna razón que justificase su opinión, y no te convencería nada que simplemente te dijese: «En realidad, no tengo ninguna *razón.* Solo la fuerte convicción de que sería bueno quitarle el riñón». Cuando están en juego asuntos de gran importancia –salud, supervivencia, sentimientos profundos, etcétera– queremos una prueba sólida, no convicciones carentes de fundamento. Queremos, en otras palabras, estar seguros de que las creen-

cias a partir de las cuales actuamos sean racionales. Si descubrimos que estamos en peligro de sufrir algún daño por las prácticas irresponsables de otros, basadas en creencias irracionales o no racionales, nos enfadamos muy justificadamente.

No debiéramos sentirnos a gusto si la fe religiosa resultara ser el producto de prácticas irresponsables configuradoras de creencias irracionales o no racionales. Pues, normalmente, las creencias religiosas tratan de asuntos de gran importancia, y actuar, o dejar de actuar, a partir de las creencias religiosas que uno tiene genera a menudo consecuencias importantes para el bienestar de los demás. En efecto, según algunos, el propio destino eterno de cada cual podría depender decisivamente de sus creencias religiosas; y por eso, desde este punto de vista, quienes deliberadamente o de forma involuntaria inventan visiones religiosas falsas se arriesgan a llevar a otros por mal camino y a poner en peligro sus almas inmortales. En consecuencia, insistir alegremente en que no hay ningún problema en abrazar creencias religiosas de manera irracional o no racional –o, peor, hacerlo *porque* son absurdas– terminará por dañarnos de manera grave.

Pero ¿puede la fe religiosa escapar a la acusación de irracionalidad? Responder a esta pregunta ocupará fundamentalmente nuestra atención a lo largo de este capítulo. Comenzaremos analizando la naturaleza de la fe y algunos supuestos requisitos de la racionalidad. Volveremos luego al análisis de los fundamentos de la creencia religiosa. Consideraremos diferentes visiones sobre lo que deberían ser las bases de la creencia religiosa para estar justificada. Examinaremos también la cuestión de si el fenómeno del desacuerdo general con las posturas religiosas mina de alguna manera la justificación que pudiéramos tener para nuestras creencias religiosas. Cerraremos el capítulo considerando

un argumento que trata de volver del revés los planteamientos de quienes se oponen a la creencia religiosa, argumentando que no es la fe religiosa sino más bien el ateísmo lo que es en definitiva irracional.

### La naturaleza de la fe

Antes de avanzar en el análisis de las diferentes concepciones de la fe y sus méritos filosóficos, tenemos que aclarar que hay algunos sentidos de la palabra *fe* –perfectamente respetables– que no serán aquí el centro de nuestra atención. En lo que sigue, consideraremos la fe como una *actitud proposicional,* esto es, una postura cognitiva con respecto a una proposición. Tomemos la proposición «El Real Madrid ganará la Liga este año». Se podrían tomar diferentes posturas (o actitudes) cognitivas sobre esta proposición. Yo podría *ponerla en duda, creerla, temerla, confiar en* ella, etcétera. Cada una de las palabras o de las expresiones en cursiva representa una *actitud proposicional* diferente. En este capítulo, nos ocuparemos principalmente de la fe como actitud proposicional. En particular, reflexionaremos sobre la fe como una (mera) forma de *creencia.* El motivo para centrarnos en este sentido del término, con exclusión de otros, es que este es el que principalmente se cuestiona cuando se plantean preguntas sobre la *racionalidad de la fe* o sobre la relación entre *fe y razón.*

Existen, por supuesto, otros sentidos del término «fe». Por ejemplo, algunos filósofos señalan que, en muchas tradiciones religiosas, la fe es una *virtud* (y la falta de fe, un *vicio)* y, como tal, se dice, no puede ser principalmente un asunto de *creencia.* En definitiva, virtudes y vicios son estados de los que somos moralmente responsables. Como tales, esos estados deben estar directa o indirectamente bajo nuestro control voluntario. Pero no está claro si las creencias están bajo nuestro control voluntario o en qué medida lo están. (Por mucho que lo intentes, no puedes creer que

no tienes cabeza, o que eres Shakespeare. Y muchas personas dirán que, de forma similar, les resulta imposible adquirir o conservar la creencia en Dios). En consecuencia, algunos piensan que el tipo de fe que importa a efectos religiosos no es un tipo de creencia, sino más bien algo como la esperanza unida a una disposición a actuar sobre la base de esa esperanza, como si esta fuera realmente verdadera.[3] Esta puede ser una noción de fe perfectamente respetable, pero no es la que examinaremos aquí.

Alternativamente, muchos creyentes religiosos utilizan la palabra *fe* para referirse a un tipo de *confianza personal.* Consideremos, por ejemplo, alguien que odia a Dios, cree que Dios está decidido a hacer su vida desgraciada, y, por tanto, se pasa el tiempo desafiando a Dios. ¿Tiene esa persona *fe* en Dios? Aquí parece que pretendemos decir que, aunque podría *aceptar por fe que Dios existe,* no tiene *fe en Dios.* En el primer caso, la palabra *fe* se refiere a su actitud hacia la proposición de que Dios existe; en el segundo, a su falta de toda confianza en Dios. Este segundo uso del término, en el que «fe» implica algún tipo de confianza personal, es un uso perfectamente respetable; pero no es tampoco del que nos ocuparemos aquí.

Existen, sin duda, otros usos del término «fe». Pero, de aquí en adelante, hablaremos de la fe tan solo como un tipo de creencia. Pero ¿qué tipo de creencia es esa? Sea lo que fuere lo que la fe pueda implicar, más o menos todo el mundo está de acuerdo en que tener fe en una proposición implica creer que es verdadera *aunque no se tenga ninguna demostración ni prueba sensorial directa* de su verdad. Demostración, en este contexto, debe interpretarse a la manera que se interpreta en geometría, es decir, el resultado de un razonamiento deductivo a partir de premisas que se supone son evidentes por sí mismas para todo pensador sensato y competente. (Por lo tanto, dado el sentido en que utilizare-

mos el término, se puede decir que generalmente no se obtienen *demostraciones* a partir de la ciencia natural. En el mejor de los casos, se podrá obtener una prueba fuerte o convincente). La prueba sensorial directa es lo que logramos a partir del ejercicio específico de los sentidos: ver, oír, tocar... Gran parte de la confusión en las discusiones sobre la fe surgen de no distinguir demostración de *prueba,* y también de no distinguir entre diferentes tipos de pruebas. Otra confusión surge de no prestar suficiente atención a lo que se puede y no se puede tomar sensatamente como requisito para el conocimiento. En esta sección, trataremos de aclarar brevemente algunas de las posibles confusiones; luego examinaremos los componentes de la fe y las condiciones en las que aparece.

Fe, pruebas y conocimiento

Mark Twain definió expresivamente la fe como «creer lo que sabes que no es así».[4] Por supuesto, la fe no puede ser *literalmente* creer lo que sabes que es falso. No obstante, la observación de Twain es atractiva porque para muchos tiene, de todos modos, un punto de verdad. ¿Cuál, pues, podría ser la idea aparentemente correcta que ronda por ahí? Aquí vienen a la mente cuatro definiciones de la fe:

(I) Fe es creer algo en ausencia de demostración.
(II) Fe es creer algo en ausencia de pruebas que lo apoyen.
(III) Fe es creer algo a pesar de abrumadoras pruebas en contra.
(IV) Fe es creer algo que no sabemos que sea verdadero.

¿Podríamos apoyar alguna de esas posibles concepciones de la fe? Considerémoslas de manera sucesiva.

¿Hay alguna buena razón para aceptar la primera definición? No realmente. Hemos aceptado ya que la fe *implica* creer en ausencia de demostración, donde, repitámoslo, tener una demostración equivale a tener un argumento deductivo cuyas premisas son evidentes por sí mismas para todo pensador cuerdo y capaz. Pero parece demasiado fuerte decir que cualquier cosa que se crea en ausencia de de-

mostración supone fe. Los científicos creen las teorías que creen en ausencia de demostración. Los jurados declaran a alguien culpable y lo condenan a prisión sin demostración. En ambos casos, los creyentes en cuestión tienen cantidades enormes de pruebas (podemos suponer), pero no demostraciones. Y en todos estos casos parecería raro decir que todas esas creencias se apoyan en la *fe*.

¿Qué pasa con la segunda definición? ¿Podemos decir sensatamente, con Richard Dawkins (entre otros), que la fe es «creencia que no se basa en ninguna prueba»?[5] No lo parece. Por ejemplo, Charlie Brown necesita un montón de fe para creer que *esta vez* Lucy no apartará el balón cuando él trate de golpearlo y le dé una patada al aire. Y eso será verdad aunque Charlie Brown tenga *gran cantidad de pruebas* de que Lucy no lo hará. Supongamos que Lucy le dice que no tiene ninguna intención de quitar el balón, y supongamos que esta afirmación está apoyada por el hecho de haber pasado por un detector de mentiras. Supongamos, además, que, durante el año pasado, Lucy ha participado en un programa de rehabilitación orientado a la curación de su tendencia a gastar bromitas sádicas con el rugby. Recientemente, ha ido a ver a Charlie Brown con una disculpa en apariencia sincera y sentida por todas las veces que le ha apartado el balón en el pasado, y ha declarado solemnemente su intención de reformarse. Tenemos aquí un montón de pruebas auténticas de que hoy Lucy no apartará el balón. Sin embargo, ¿no exige fe el que Charlie crea realmente que Lucy no le quitará el balón? Sin duda. Por eso, es un error sugerir que la fe implica siempre creencia en ausencia de pruebas.

Igualmente, la tercera definición se equivoca al proponer que la fe implica creencia a pesar de la existencia de abrumadoras pruebas en sentido contrario. Sin duda, a veces usamos la palabra *fe* de esta manera. Esta es una forma ha-

bitual de utilizar el término entre entrenadores y atletas, por ejemplo. Cuando un equipo deportivo de bajo nivel tiene que jugar con el mejor equipo de la liga, entrenadores y jugadores del equipo más débil a menudo dirán que tienen fe en que su equipo ganará; es decir, creen (afirman) que su equipo ganará, aun a pesar de las pruebas abrumadoras en sentido contrario.

Sin embargo, aunque a veces usemos la palabra de ese modo, nos sentimos igualmente cómodos usándola para describir nuestra actitud con respecto a afirmaciones para las que tenemos bastantes pruebas. Consideremos de nuevo a nuestros dos equipos. Podemos imaginar la entrevista a un jugador (llamémosle Aarón) del equipo puntero de la liga al que, antes del partido, le preguntan: «Aarón, aunque vayáis a jugar contra el peor equipo de la liga, ¿tienes alguna preocupación por el resultado?». Y podemos imaginar la respuesta de Aarón: «Ninguna en absoluto; tengo fe absoluta en nuestra victoria». Este parece un uso justo de la palabra, a pesar de que Aarón no mantiene la creencia «frente a pruebas convincentes en sentido contrario». En consecuencia, esta definición de la fe tampoco es adecuada.

Parece, pues, que no hay nada en el concepto de fe que nos impida tener pruebas –incluso muchas pruebas– de las cosas que aceptamos por fe. Tal vez, como expresa la cuarta definición, creer por fe significa creer en casos en los que las creencias no llegan a ser conocimiento plenamente justificado.

¿Podemos conocer la verdad de algo que aceptamos desde la fe? Muchos dirán que no. La razón principal es que quienes aceptan la cuarta descripción tienden a pensar que conocer algo es creerlo sobre la base de algún tipo de prueba firme e inquebrantable. Pero la fe no se basa en una prueba de ese tipo. Hay algo de verdad en esto. Pero, para ver exactamente cuánta, tendremos que pensar un poco en

las pruebas, en qué relación tienen las pruebas con el conocimiento (y otras formas de creencia, incluida la fe).

A menudo, cuando la gente piensa en las pruebas, tiene principalmente en mente algo así como las pruebas *forenses:* huellas físicas, testimonios, etcétera. Y sin duda es cierto que habitualmente la fe supone creer de una manera que va más allá de las pruebas forenses. Pero observemos que conocer algo a veces implica también creer de una manera que va más allá de las pruebas forenses. Por ejemplo, a menos que vivas en las proximidades del Polo Sur (o de un zoológico mal atendido), casi sin duda sabes que no hay pingüinos en tu casa. Pero tus motivos para esta creencia no son ningún tipo de prueba forense. (En realidad, lo más probable es que ni siquiera hayas comprobado últimamente si había pingüinos). Más bien tu creencia se basará tan solo en una variedad de creencias de fondo, junto con el hecho de que no tienes ninguna razón seria para mantener la hipótesis de que haya pingüinos en tu casa. Y las creencias de fondo son creencias sobre el hábitat normal de los pingüinos, los hábitos migratorios de estos animales, la localización de tu casa, la capacidad de los propietarios de pingüinos para acceder fácilmente al interior de tu hogar, etcétera. No serán, digamos, recuerdos de la presencia de exterminadores de pingüinos. Por lo tanto, tu creencia de que no hay ningún pingüino en tu casa va más allá de lo que podría justificarse por la prueba forense. No obstante, lo sabes. Por eso, creer en ausencia de prueba forense no proporciona la distinción entre conocimiento y fe que estamos buscando.

Sin embargo, cuando los filósofos hablan de pruebas, a menudo no piensan solo (ni principalmente) en las pruebas forenses. Más bien piensan en general en lo que se denomina normalmente prueba *proposicional.* Tal vez la manera más fácil de explicar la noción de prueba proposicional sea decir que se trata de la prueba que puede ser creída. Así, si

formas parte de un jurado y llegas a creer que la acusada es culpable, casi con certeza lo harás porque adquieres creencias que apoyan la afirmación de que es culpable. Por ejemplo, podrías llegar a creer que:

a) las cámaras de seguridad sitúan a la acusada en el escenario del crimen en el momento en que este se cometió,

b) sus huellas están en la puerta y en el arma con que se cometió el crimen, y

c) no tiene ninguna coartada.

Aquí, pues, tus pruebas para creer que la acusada es culpable es una serie de proposiciones, en este caso, proposiciones sobre las pruebas forenses. Muchas de nuestras creencias se basan en pruebas de este tipo. Pero no todas. Las creencias perceptuales –o, como mínimo, las creencias sobre nuestras experiencias perceptuales, tales como *me parece ver un árbol*– están basadas en experiencias perceptivas. Pero las experiencias no son proposiciones; no son cosas que creemos; no pueden evaluarse como verdad o falsedad. Con todo, con frecuencia sirven como fundamento para la creencia, y parece innegable que conocemos muchas cosas a partir de la experiencia perceptiva.

Por otra parte, algo de lo que sabemos –por ejemplo, que no somos víctimas de *Matrix,* o que ciertos axiomas lógicos elementales son verdaderos– no parecen basarse en *ninguna prueba.* Piensa simplemente en cómo podrías ofrecer pruebas de que no eres víctima de *Matrix,* o de que las contradicciones no pueden ser verdaderas. Cualquier prueba que pudieras presentar presupondría ya la verdad de la afirmación en cuestión. Para probar que las contradicciones no pueden ser verdaderas, tendrías que suponer que no pueden ser verdaderas; para mostrar que no eres víctima de *Matrix,* tendrías que suponer que tus facultades perceptivas son fiables (lo que no sucedería si fueras víctima de *Matrix).* Tomando prestada una analogía de Thomas Reid, sería co-

mo remitirse a la propia palabra de un hombre como prueba de que no es un mentiroso. Pero, por supuesto, hacer eso no es ofrecer una prueba real.

Si todo lo que acabamos de decir es correcto, entonces hay cosas que conocemos que no se conocen a partir de los tipos de prueba que hemos identificado: forense, proposicional o experiencial. Anteriormente vimos que no podemos distinguir fe y conocimiento diciendo que el último se basa en la prueba forense mientras que la primera no. Pero ahora hemos aprendido algo más. No podemos siquiera distinguir fe de conocimiento diciendo que el último se basa en algún tipo de prueba mientras que la primera no, puesto que hay, en realidad, casos de conocimiento en ausencia de pruebas. El resultado de todo esto es que las cuatro definiciones de fe que anteriormente consideramos se vienen abajo.

Hacia una concepción positiva de la fe

Vimos anteriormente que la fe implica creencia en ausencia de demostraciones o pruebas sensoriales directas. Esto proporciona al menos el punto de partida para una definición negativa de la fe. Así, por ejemplo, santo Tomás de Aquino aducía que las afirmaciones creídas a partir de demostraciones o pruebas sensoriales directas son afirmaciones creídas *por razón*. Las afirmaciones creídas por fe, pues, se basan en algo más. Pero ¿qué más? Vimos en la última sección que la fe no necesariamente carecía de fundamento; que, de hecho, podemos tener gran cantidad de pruebas para cosas que aceptamos por fe. Pero ¿qué tipo de pruebas podríamos tener para nuestra fe religiosa? ¿Y por qué es difícil quebrar la convicción de que hay *algo* verdadero en la idea de que la fe implica de alguna manera una deficiencia en nuestras pruebas? En esta sección, trataremos de dar algunos pasos hacia una definición positiva de la fe, y, al hacerlo, trataremos de responder a estas preguntas.

Comencemos con la cuestión de cuáles son las fuentes de las que proceden las pruebas que podrían fundamentar nuestra fe religiosa. Aquí tenemos una variedad de opciones. Santo Tomás consideraba que la fe es la creencia basada en la autoridad o el testimonio. Pero esta no es la única posibilidad. Otras fuentes posibles incluyen la experiencia religiosa, los argumentos filosóficos, la inferencia de la mejor explicación (empírica), etcétera. Esto no supone decir que todas estas pruebas estén al mismo nivel. Se podría pensar, por ejemplo, que un argumento científico para alguna afirmación religiosa particular es mucho mejor, en tanto que prueba, que una apelación a la autoridad. Pero lo importante es que todas estas son posibles fuentes de pruebas, y no hay ninguna razón para decidir en principio que la fe religiosa no puede basarse en las pruebas de una o más de estas fuentes.

Pero, entonces, ¿qué hay de la sugerencia de que la fe implica de alguna manera una deficiencia de nuestras pruebas? Nuestra propia definición positiva de la fe está concebida para abordar esta pregunta; pero, para explicar esa definición, tenemos que introducir un término nuevo. Cuando (como sucede casi siempre) las pruebas no *garantizan* que solo una de entre una serie de teorías contrapuestas sea verdadera –cuando, en otras palabras, hay (en principio o en la práctica) múltiples teorías que son compatibles con las pruebas–, los filósofos dicen que la teoría está *subdeterminada por las pruebas*. Donde existe subdeterminación, es a menudo natural hablar de fe. A menudo, pero no siempre, pues la subdeterminación aparece en grados, y cuando existen pruebas abrumadoras en apoyo de alguna hipótesis, y ningún rival digno de ser tomado en cuenta en el horizonte, hablar de fe parece fuera de lugar. Así, por ejemplo, es quizá bastante natural pensar que se requiere un salto de fe para creer (digamos) en la interpretación de Bohm de la mecánica cuántica en lugar de la interpretación rival de Copenha-

gue, siendo estas dos las principales explicaciones contrapuestas sobre lo que realmente significan las ecuaciones de la teoría cuántica, sin que prácticamente nada parecido a una prueba empírica sólida apoye una u otra. Pero no es nada natural sugerir que se requiere fe para creer, por ejemplo, que la Tierra gira alrededor del Sol, en lugar de lo contrario.

Lo que necesitamos, pues, es una explicación de fe que respete tanto la idea de que la fe está presente allí donde hay algún grado razonablemente elevado de subdeterminación, como la idea de que la fe no es tan omnipresente como para estar presente en cualquier lugar en el que encontremos subdeterminación. Por consiguiente, proponemos provisionalmente lo siguiente como explicación positiva de la fe: decir que una persona S tiene fe en una proposición *p* es decir que S cree *p* a pesar de que (a) hay alternativas a *p* que son compatibles con cualquier prueba que apoye la creencia de S, y (b) existen pruebas auténticas y de algún peso a favor de una o más de esas alternativas. Por supuesto, la expresión «pruebas auténticas y de algún peso» es desesperantemente imprecisa, pero, en nuestra opinión, la imprecisión no disminuye el valor de esta explicación como primer paso viable, al menos, de una explicación positiva de la fe.

Una ventaja de esta interpretación de la fe es que nos permite respetar la intuición de sentido común de que la fe llega en grados. El grado de fe que uno tiene en una proposición depende del grado en que esté subdeterminada por las pruebas, así como de la fuerza de las pruebas disponibles en sentido contrario. Como antes dijimos, se necesita poca o ninguna fe para creer que la Tierra da vueltas alrededor del Sol, porque, aunque esa idea esté, en efecto, subdeterminada por las pruebas, existe una abrumadora ausencia de pruebas que apunten hacia alguna alternativa seria. Igualmente, aunque a veces se señale en las discusiones sobre la fe que,

por ejemplo, «aceptamos por fe» de manera rutinaria que las sillas en las que nos sentamos seguirán soportando nuestro peso, el hecho es que la cantidad de fe implicada en creer que una silla normal soportará nuestro peso es mínima, precisamente porque no existe prácticamente ninguna prueba a favor de la alternativa (que la silla se desbarate). Por el contrario, creer las afirmaciones religiosas requiere con frecuencia una cantidad importante de fe, precisamente porque normalmente uno tiene al menos alguna prueba de peso que señala hacia otras alternativas, cada una de las cuales es compatible con los datos.

Otra ventaja de la explicación que hemos ofrecido es que nos permite decir que la fe a veces será racional y a veces no, dependiendo del grado de subdeterminación y de la fuerza de las pruebas en contra. Quien tiene fe en la hipótesis de la Tierra plana se engaña. Por el contrario, es probablemente bastante racional creer (como contrario a lo que es meramente *manejar)*, por más fe que ello exija, en nuestras mejores teorías de la Física, aunque, en realidad, haya polémica acerca de esto entre los filósofos de la ciencia. En cualquier caso, no habrá una sola respuesta categórica a la pregunta de si la fe es racional: dependerá, más bien, de las circunstancias en las que se mantiene.

La presencia de estas ventajas no significa de ningún modo cerrar nuestra interpretación de la fe como si fuera superior a sus rivales. Pero es sin duda una virtud que dicha interpretación pueda respetar esas facetas del discurso de sentido común acerca de la fe.

¿Tiene nuestra concepción de la fe algunas desventajas? Hay al menos dos. Primero, como hemos señalado, nuestra explicación nos lleva a pensar que la fe está presente (aunque sea en un grado pequeño) incluso en casos en los que nuestra creencia se ve fuertemente respaldada por las pruebas disponibles. Pero podría parecer bastante crispante su-

gerir que incluso cuando nuestras pruebas apoyan muy sólidamente una proposición contra sus competidoras, creer de acuerdo con las pruebas es asunto de fe. Esto parece crispante porque a menudo tendemos a pensar que *creer por las pruebas* es incompatible con *creer por la fe*. Sin embargo, a la luz de lo anterior, parece que la respuesta correcta a esto es que (a) es un error, estrictamente hablando, pensar que estos dos modos de creer son incompatibles, pero (b) es algo natural pensar de este modo, pues los ejemplos paradigmáticos de creer por fe son precisamente aquellos en los que las pruebas disponibles no señalan con tanta fuerza hacia ninguna de las alternativas.

Segundo, alguien podría pensar que es una desventaja de nuestro planteamiento el que «creer por la fe» no resulte completamente distinto a «creer por la razón». Después de todo, muchas de las creencias que normalmente diríamos que son «creídas por la razón» son creencias tanto subdeterminadas por las pruebas como, tal vez, contradichas por alguna prueba «de algún peso» en sentido contrario. Por ejemplo, las creencias científicas son a veces así; así son también, a veces, las creencias que los jurados se forman cuando tratan de determinar la culpabilidad o la inocencia. En nuestra opinión, es apropiado decir que la fe está presente en esos casos. Sin embargo, reconocemos que esta consecuencia podría llevar a dudar de que nuestra explicación sea la mejor manera de dividir el territorio entre el creer por la fe y el creer por la razón.

En la sección siguiente dejaremos a un lado la pregunta de qué es la fe y analizaremos la racionalidad de la fe. A la luz del modo en que aquí estamos pensando sobre la fe, no debería sorprender que consideremos que la pregunta de si la *fe* religiosa es racional es equivalente a la pregunta de si la *creencia* religiosa es racional. Quienes sostienen una concepción diferente de la fe verán, consecuentemente, esas

dos preguntas como diferentes, pero, aun así, sin duda reconocerán que la última pregunta tiene verdadero interés en sí misma.

### Fe y racionalidad

En la sección anterior argumentamos que nada en el concepto de fe excluye la idea de que se puedan tener pruebas para la fe, o que se pueda saber algo de las cosas que se aceptan desde la fe. Dado que solo se puede conocer lo que racionalmente se cree, se sigue de esto que la fe puede, en principio, ser racional. En realidad, esto no debería ser de ningún modo sorprendente. Después de todo, si la concepción de la fe que hemos defendido es correcta, la fe está presente tanto en la ciencia como en la religión. Pero, claro está, las creencias científicas son ampliamente contempladas como paradigmas de creencia racional.

Pero ¿es distintivamente racional la fe *religiosa?* Si lo es, entonces la objeción planteada anteriormente –que nuestra versión de la fe se parece demasiado a la razón ordinaria– dejaría de ser tal objeción. Sin embargo, la pregunta es difícil, y la respuesta depende en parte de lo que pensemos que supone que nuestras creencias religiosas estén sostenidas racionalmente.

Según algunos filósofos, una creencia solo es racional si se puede *ver* apoyada por el balance de las pruebas. Si esta idea es correcta, la racionalidad de la creencia religiosa (como de cualquier otro tipo de creencia) se basará en definitiva en la fuerza de los argumentos que podamos aducir en su favor. Si podemos demostrar (a nosotros mismos, al menos, si no a alguien más) que ciertas experiencias nuestras, o ciertos hechos sobre el mundo, sostienen de forma probatoria nuestras creencias religiosas y, además, que cualquier prueba que podamos tener en sentido contrario no tiene más peso que nuestra prueba positiva, nuestras creencias

religiosas serán racionales. Si no, no lo serán. Llamaremos a esta postura *evidencialismo.*

Otros, sin embargo, niegan que la racionalidad de la creencia religiosa dependa de nuestra capacidad de aducir argumentos que la sostengan. Una creencia, dicen, se sostiene racionalmente (más o menos) en la medida en que se satisfacen las dos condiciones siguientes: (a) es aducida por facultades cognitivas fiables que funcionan correctamente; y (b) la persona que sostiene la creencia no piensa ni tiene razones predominantes para pensar que la creencia es irracional. Llamaremos a esta postura *fiabilismo.* Sin duda, formar creencias en ausencia de argumentos es a veces una actitud no fiable o signo de un fallo cognitivo. Los jurados humanos normales, por ejemplo, necesitan argumentos y pruebas para formarse creencias fiables sobre la culpabilidad en las acusaciones de homicidio, y así lo podrán ver los seres humanos que funcionen correctamente. Por eso una persona que tienda a formarse esas creencias en ausencia de argumentos es, en el mejor de los casos, poco fiable y, en el peor, estará loca. Pero no hay ninguna razón obvia para pensar que formarse creencias en ausencia de argumentos es *siempre* poco fiable o signo de un fallo cognitivo. Por lo tanto, el fiabilista (a diferencia del evidencialista) está en condiciones de oponerse a la afirmación de que las creencias religiosas son racionales solo si están sostenidas por argumentos.

¿Quién tiene la mejor parte en esta disputa, el evidencialista o el fiabilista? En nuestra opinión, el fiabilista está en una posición más segura. A continuación explicamos por qué.

Empecemos por considerar qué podría inducir a alguien a acercarse al evidencialismo. Supongamos que tienes alguna creencia –cualquier creencia que no sea *evidente por sí misma* a la manera en que las verdades lógicas lo son– para la

que no ves ninguna prueba que la apoye. En tal caso, no tienes nada que decir –nada– acerca de por qué te parece sensato mantener esa creencia. Pero, si eso es correcto, ¿en qué se diferencia tu creencia de, por ejemplo, la creencia (absolutamente sin fundamento e irrefutable) de que, exactamente a cien años luz de aquí, existe un pequeño planeta enteramente poblado por duendes? Esta última creencia es claramente ridícula. Pero ¿no está esa otra creencia tuya exactamente en la misma situación? En todo caso, al no conocer algo que la apoye, no tienes nada que aducir que diferencie las dos creencias. Ahora bien, si eso es correcto, desde tu punto de vista, las dos creencias estarían al mismo nivel respecto de su justificación: una estaría justificada solo si la otra lo está. Pero, evidentemente, tú no tendrías justificación para creer en el planeta de los duendes; así que tu otra creencia sería también injustificada.

Ya hemos indicado que algunas creencias –la creencia en que tus facultades cognitivas son fiables, por ejemplo– podrían mantenerse racionalmente en ausencia de cualquier prueba (no son ni siquiera evidentes por sí mismas). Por eso los evidencialistas tendrán que incluir en su planteamiento de cómo una creencia llega a estar justificada algo que respete ese hecho o nos explique por qué parece ser verdadero aunque esté equivocado. Pero, digan lo que digan los evidencialistas sobre las creencias de fondo, como la creencia de que tus facultades cognitivas son fiables, no se aplicará en el caso de la creencia religiosa, pues nadie piensa realmente que la creencia religiosa sea así. Es decir, nadie mantiene que la creencia religiosa se sostenga racionalmente en ausencia de alguna prueba (aunque solo sea la prueba experiencial).

Así pues, nadie piensa realmente que nos quedaremos sin *nada que contar* sobre por qué puede ser sensato para nosotros sostener nuestras creencias religiosas. Pero, según los

evidencialistas, a menos que tengamos argumentos que respalden nuestras creencias religiosas, cualquier cosa que podamos decir para explicar por qué nuestras creencias religiosas son sensatas no será suficientemente buena. La razón es simple: decir que no tenemos ningún argumento en apoyo de nuestras creencias religiosas equivale a decir que no tenemos ninguna *prueba proposicional* para esas creencias. Por eso, o no tenemos ninguna prueba para ellas (lo que, por otra parte, los fiabilistas se resistirán a decir) o no tenemos nada más que la prueba experiencial. Pero ¿qué tipo de prueba experiencial podríamos tener? Está la prueba perceptiva, pero, probablemente, nadie tiene actualmente algo parecido a una prueba perceptiva directa en apoyo de sus creencias religiosas. Alternativamente, existen experiencias místicas, visiones u otro tipo de experiencias abrumadoras que se presentan como experiencias de Dios. Hay también tipos de experiencias religiosas más comunes y mundanas: sentimiento del perdón divino, conciencia sutil de la presencia de Dios, impresión interior de que este o aquel libro sagrado está divinamente inspirado... Pero es muy difícil justificar la conclusión de que podemos *ver* que esas experiencias sostienen de forma probatoria nuestras creencias religiosas; y, si no podemos ver que sostienen en tanto que pruebas nuestras creencias religiosas, es difícil entender que podamos tomarlas justificadamente como base para nuestras creencias religiosas.

Como ilustración, tomemos uno de los múltiples ejemplos que podríamos tomar de la literatura sobre fe y racionalidad. Linus tiene una creencia cuasi religiosa en un ser llamado la Gran Calabaza. La Gran Calabaza se parece mucho a Papá Noel: tiene superpoderes, reparte regalos a la gente que lo merece y aparece en público solo un día al año. El día preferido de la Gran Calabaza es Halloween; las «personas merecedoras» son quienes consiguen encontrar un huerto de calabazas «sincero» y esperan en él toda la no-

che. Ni que decir tiene, la mayoría de nosotros pensará que la creencia en la Gran Calabaza no está en absoluto justificada. Y la razón parece ser simplemente que no hay nada que se aproxime siquiera a un argumento decente que se pueda esgrimir en favor de la creencia en la Gran Calabaza.

Pero supongamos ahora que Linus ha tenido ciertas experiencias que lo inducen a creer en la Gran Calabaza. Tal vez, por ejemplo, siente que la Gran Calabaza ha hablado a lo más íntimo de su corazón y se ha revelado así especialmente a él. O tal vez se descubre con la inquebrantable convicción de que, con argumentos o sin ellos, la Gran Calabaza existe y la historia básica del grancalabacismo es verdadera. ¿Ayudaría esto en algo? La mayoría dirá que no. En realidad, casi todos pensarán que el relato adicional más bien empeora el asunto. Linus abandona cada año su fiesta de Halloween para sentarse, abatido y con frío, en una parcela de calabazas esperando que aparezca la Gran Calabaza, y ahora descubrimos que todo se debe a que tiene la convicción inquebrantable, evidentemente sin fundamento, de que la existencia y las intenciones de la Gran Calabaza le han sido reveladas especialmente a él. ¡Qué triste! ¡Qué loco! Tal vez esa conducta se pueda perdonar en un niño, pero a un adulto que se comportara de esta manera se le debería, como mínimo, amonestar para que prestara más atención a la dura y fría evidencia.

Pero adviértase que la locura de la creencia de Linus no consiste en el simple hecho de que se sostenga sobre la base de la experiencia. Después de todo, las creencias perceptivas se mantienen sobre la base de la experiencia, y de forma justificada. ¿Cuál es entonces el problema? Resulta tentador pensar que el problema es solo que nadie (ni siquiera Linus) puede *ver* ninguna conexión entre su experiencia y la verdad de su creencia. Sencillamente, no hay ninguna razón para pensar que la experiencia indica que la creencia tenga

alguna probabilidad de ser verdadera, y, por tanto, no hay razón para pensar que la experiencia confiere justificación a la creencia.

Razonar de esta manera parece ser la motivación principal del evidencialismo. Y, en la medida en que lo encontremos convincente, podríamos pensar que hay ahí una razón para preferir el evidencialismo al fiabilismo, pues el fiabilista tiene que pensar que la creencia de Linus puede estar justificada *aunque no haya ninguna razón para pensar que su experiencia cuasi religiosa indica la probabilidad de que la experiencia sea verdadera*. Lo que es crucial para la justificación es que la creencia esté formada por facultades cognitivas fiables, que funcionen correctamente. No importa que Linus tenga alguna razón para pensar que sus facultades son fiables o funcionan correctamente. Pero, si concedemos esto, ¿no podemos reclamar justificación para cualquier creencia demencial que pudiéramos tener? ¿Quieres creer que tus padres verdaderos son Spiderman y Wonder Woman? No hay problema; basta con sostener firmemente la convicción de que eso es verdad, y luego declarar que la creencia ha sido formada por una facultad cognitiva fiable, que funciona correctamente. Pero eso es estúpido; por eso, si el fiabilismo está obligado a decir que la justificación puede llegar por esta vía, mal andarán las cosas para el fiabilismo.

Pero sería un error suponer que los fiabilistas están obligados a pensar de modo muy diferente al resto de nosotros sobre el grancalabacismo de Linus (o la creencia de que tus padres son Spiderman y Wonder Woman, u otras creencias similarmente estúpidas). Sin duda, el fiabilista no se preocupará por el hecho de que ni Linus ni nadie pueda ver una conexión entre sus experiencias cuasi religiosas y la verdad de sus creencias sobre la Gran Calabaza. Pero el fiabilista puede, sin embargo, reconocer que, así como la prueba pro-

posicional llega en grados diversos y puede ser refutada por otra prueba, así también la prueba experiencial se presenta en grados diversos y puede ser refutada por otra prueba. Y en el caso del grancalabacismo cualquier prueba que Linus pudiera tener en apoyo de su creencia en la Gran Calabaza parece ser abrumadoramente refutada por la atención a los detalles de la historia de la Gran Calabaza, junto con el hecho de que probablemente nadie más en el planeta ha tenido el tipo de experiencias interiores que Linus podría reivindicar en apoyo de sus creencias. ¿Una calabaza sensible?, ¿que vuela?, ¿que juzga los huertos de calabazas sobre la base de la sinceridad?, ¿que se las arregla para permanecer escondida del mundo todo el año y, sin embargo, de alguna manera puede revelarse telepáticamente a los niños pequeños? El grancalabacismo es ridículo, y no tiene fundamento. En resumen, existen buenas razones para *dudar* de que la creencia en la Gran Calabaza sea producida por *facultades cognitivas fiables, que funcionen correctamente*. Por lo tanto, juzgaremos con razón que la creencia de Linus en la Gran Calabaza no está justificada.

Sin embargo, el caso de la experiencia religiosa es diferente; y, de acuerdo con los fiabilistas, la diferencia es importante. Muchísimas personas a lo largo de la historia han tenido experiencias que han considerado (acertada o erróneamente) que implicaban algún tipo de consciencia directa de Dios, o de que Dios les estaba comunicando algo. En su libro *Perceiving God,* William Alston advierte que esas experiencias son análogas a la experiencia perceptiva. Las experiencias religiosas, como las perceptivas, se imponen sobre el sujeto y a este le parecen provocadas por alguna realidad exterior. En el caso de la percepción, hay una «comunidad» de perceptores, y podemos consultar a otros miembros de esta comunidad –a otras personas con ojos, oídos, etcétera– para descubrir si nuestras experiencias son verídicas. Podemos también estudiar nuestras experiencias comparándolas

con lo que sabemos por la ciencia y otras disciplinas generadoras de teorías. (¿Es posible que el gato haya estado volando realmente por sí mismo, como parecía? No, el libro de biología me lo dice. Alguien debe de haberlo lanzado por los aires). Igualmente, hay comunidades de personas que han tenido un tipo similar de experiencias religiosas; y que tienen experiencias religiosas en su comunidad, o en su tradición religiosa, y que han pasado por experiencias similares para descubrir si sus experiencias son verídicas. Ellos también pueden contrastar sus experiencias con lo que conocen de la teología y de las disciplinas teóricas afines. (¿Es posible que Dios me haya comunicado realmente que es algo bueno adorar a Baal? No, los textos de teología –judíos y cristianos– me lo dicen. Ese pensamiento debe de haber llegado de otra fuente). Sin duda, no hay ninguna vía *independiente* para comprobar la validez de la experiencia religiosa; esto es, ninguna vía independiente de la experiencia religiosa y de las tradiciones teológicas construidas sobre ella. Pero, igualmente, no hay ningún modo de comprobar la validez de la experiencia perceptiva que sea independiente de la experiencia perceptiva y de las teorías construidas sobre ella. Pero muy poco de todo esto es verdadero en las experiencias de Linus con la Gran Calabaza. Los fiabilistas dirán que esto ayuda a explicar por qué el valor probatorio de las experiencias de Linus con la Gran Calabaza es *obviamente* refutado, mientras que no ocurre lo mismo con el valor probatorio de la experiencia religiosa.

Una manera de expresar esta idea de que las creencias religiosas pueden ser justificadas, como las creencias perceptivas, sobre la base de la experiencia es decir que las creencias religiosas (o ciertos tipos de creencias religiosas) son *propiamente básicas*.[6] Una creencia básica es cualquier creencia que se sostiene sobre una base que no sea otra u otras creencias. Así, por ejemplo, si crees sobre la base de tu propia experiencia perceptiva que hay un elefante en la ha-

bitación, esa creencia se sostendrá de manera básica. Las creencias *propiamente* básicas son creencias que pueden sostenerse *justificada* o *racionalmente* de manera básica. Por ejemplo, la mayoría pensamos que las creencias perceptivas y las creencias de la memoria son propiamente básicas. Por el contrario, la mayoría pensamos que las creencias sobre la culpabilidad o la inocencia en un tribunal no lo son. Si crees que el acusado, a quien nunca has visto antes, es culpable, y no tienes ni la menor prueba proposicional para su culpabilidad, tu creencia es injustificada. La creencia de que es culpable no es propiamente básica. Por lo tanto, decir que ciertos tipos de creencias religiosas son propiamente básicas es solo decir que pueden ser justificadas experiencialmente. La analogía de Alston con la percepción de los sentidos constituye, por tanto, una defensa de la afirmación de que la creencia en Dios es propiamente básica.

Adviértase también que, al decir que la experiencia religiosa podría justificar la creencia religiosa, no nos estamos comprometiendo de ese modo a decir que la creencia religiosa esté siempre (o alguna vez) justificada. Ni nos comprometemos a decir que nada pueda refutar el valor probatorio de la experiencia religiosa. Lo fundamental es que hay al menos una razón *prima facie* para pensar que la experiencia religiosa puede justificar la creencia religiosa de la misma manera que la experiencia perceptiva justifica la creencia perceptiva. En el caso de la percepción, el fiabilista dirá que las creencias formadas sobre la base de la experiencia perceptiva están justificadas si, y solamente si: (a) formar creencias de esa manera es fiable y coherente con la función cognitiva correcta, como pensamos que lo es en el caso de los seres humanos normales; y (b) no pensamos ni tenemos razones para pensar que formar creencias de esa manera sea irracional, como sucede con los seres humanos normales. Y el fiabilista dirá lo mismo sobre la experiencia religiosa. Para *mostrar,* pues, que la experiencia religiosa *no*

*puede* justificar la creencia religiosa, el objetor tendrá que demostrar que formar creencias religiosas sobre la base de la experiencia religiosa no es de fiar, o es señal de un fallo cognitivo, o bien que existe alguna otra razón para pensar que formar creencias de esa manera es irracional.

Pero esto será un hueso duro de roer, y lo será por dos motivos. Primero, como argumenta William Alston, es muy difícil encontrar razones para pensar que no se debe confiar en la experiencia religiosa que no acusen también a la experiencia perceptual.[7] Segundo, como argumenta Alvin Plantinga (en *Warranted Christian Belief)*, el discurso cristiano, en cualquier caso, es tal que, si es verdadero, hay muy buenas razones para pensar que la experiencia religiosa es tanto fiable como coherente con una función cognitiva apropiada (efectivamente, puede ser un signo de dicha función). Por lo tanto, para demostrar que la experiencia religiosa no puede justificar la creencia religiosa, el objetor tendrá que demostrar, entre otras cosas, que el cristianismo es falso.

Un aspecto más a favor del fiabilismo es el hecho de que el evidencialismo mismo es problemático. Nótese lo que sucede si nos tomamos muy en serio la idea, central en el evidencialismo, de que una creencia no evidente por sí misma puede ser justificada solo si es sostenida por las pruebas. Considera alguna creencia para la que tengas pruebas que la apoyen. Llamemos C a esa creencia. Ahora, pregúntate qué implica considerar que C está apoyada por pruebas. De manera bastante obvia, si decimos que «pensar que C está apoyada por pruebas» implica *creer justificadamente* que C está apoyada por pruebas, nos enfrentamos a un retroceso infinito. El retroceso funcionaría de este modo:

- C está justificada solo si C1 está justificada, donde C1 es la creencia de que *C está sostenida por*

*pruebas,* pero

- C1 está justificada solo si C2 está justificada, donde C2 es la creencia de que *C1 está sostenida por pruebas,* pero
- C2 está justificada solo si C3 está justificada, donde C3 es la creencia de que *C2 está sostenida por pruebas...*

Pero es difícil creer que tengamos todas estas creencias de nivel superior, en buena medida porque es difícil creer que podamos siquiera comprender muchas de las proposiciones pertinentes. (¿Qué supone exactamente, la creencia de que *C948 125 está sostenida por pruebas?).* Así pues, parece que «pensar que C está sostenida por pruebas» debe implicar algo distinto a la creencia justificada de que C está sostenida por pruebas. Sin embargo, si esto es correcto, no hay ninguna razón para pensar que quien «considera que C está sostenida por pruebas» tendrá alguna *historia* justificable que contar sobre el apoyo probatorio disfrutado por C. Y, si es así, no será capaz de diferenciar B de la creencia en el planeta de los duendes.[8]

La consecuencia de la objeción que acabamos de plantear es que el evidencialismo exige demasiado de nosotros. Si realmente pensamos que podemos creer justificadamente algo solo si podemos *ver* que el contrapunto de las pruebas lo sostiene, entonces tendremos muy pocas creencias justificadas, si es que tenemos alguna. Pues, de nuevo, o nos enfrentaremos a un retroceso infinito imposible, o nos veremos obligados a admitir que todas nuestras creencias no evidentes por sí mismas dependen en el fondo para su justificación de alguna creencia (probablemente algo como la C2 o C3 que antes mencionábamos) que no podemos reconocer que esté sostenida por pruebas y que es, por tanto, injustificada (al menos según el evidencialista). Pero sin duda gran

parte de nuestras creencias están justificadas. Por tanto, el evidencialismo tiene que ser falso.

En resumen, es, pues, dudoso que necesitemos argumentos en apoyo de la creencia religiosa para decir que esa creencia está justificada. Algo de lo que hay alrededor del fiabilismo parece ser correcto. Aunque, si es así, difícilmente se sigue de ello que la creencia religiosa *esté* justificada para alguien, pues podría resultar que no haya buenos argumentos en apoyo de la creencia religiosa *y* que cualquier prueba experiencial que tengamos en apoyo de nuestras creencias religiosas sea refutada por otras cosas que conocemos. Anteriormente, adujimos que la creencia teísta no es ni mucho menos tan mala como el grancalabacismo. Pero eso no significa que no haya *nada* que pueda refutar la fuerza probatoria de la experiencia religiosa. Y, de hecho, hay un candidato para esa labor que hasta ahora hemos ignorado: el extendido desacuerdo religioso. Abordaremos este problema en la siguiente sección.

### Discrepancia religiosa y pluralismo religioso

En la sección anterior, hemos establecido analogías entre la experiencia sensorial y la experiencia religiosa. Pero hay un importante punto de desanalogía. Ver la desanalogía resultará de utilidad para establecer una comparación entre ciencia y religión. Podríamos pensar razonablemente que todo nuestro corpus de teoría científica es un conjunto de intentos de construir teorías que expliquen las diversas características de la *experiencia sensorial* humana. Igualmente, podríamos pensar también razonablemente que todo nuestro corpus de teoría religiosa es un conjunto de intentos de construir teorías que expliquen las diversas características de la *experiencia religiosa* humana. Pero hay algo más que señalar: existe una gran armonía entre nuestras teorías científicas (aunque la armonía no sea perfecta) y en cuanto a qué teorías están en la vía correcta y cuáles no; pero el

campo de la religión es un cenagal de discordia y discrepancia generalizada. Abundan las contradicciones entre las diversas teorías religiosas, contradicciones que ni mucho menos están tan extendidas entre las teorías científicas.

¿Qué podemos deducir de este hecho? Muchos concluyen que la experiencia religiosa difiere de la experiencia sensorial precisamente en este punto: la experiencia sensorial y las teorías que se construyen sobre ella son fuentes fiables de información acerca del mundo que está fuera de nuestra cabeza, pero eso mismo *no* es cierto para la experiencia religiosa. Quienes llegan a esta conclusión sobre la experiencia religiosa, y quienes piensan también (como piensan muchos) que los *argumentos* en favor de las doctrinas religiosas particulares son escasamente convincentes, se enfrentan a una pregunta: ¿qué debemos pensar de la creencia religiosa, del discurso religioso y de la práctica religiosa? Algunos creen que deberíamos abandonar completamente la religión. Nuestras facultades para producir teorías religiosas no apuntan con éxito a la verdad (como es patente en la insoluble discrepancia general entre las diversas religiones); por lo tanto, deberíamos simplemente abandonar cualquier creencia religiosa que podamos sostener y, consecuentemente, abandonar las prácticas inspiradas por esas creencias o basadas de cualquier modo sobre ellas. Esto es lo que se llama *escepticismo religioso.*

Otros coinciden con los escépticos en que la diversidad religiosa muestra que la teorización religiosa no apunta a la verdad, pero, según ellos, no deberíamos concluir de ahí que la religión o la creencia religiosa tenga que ser abandonada. Más bien, lo que deberíamos concluir es solo que la teorización religiosa está dirigida a un objetivo distinto a la creencia verdadera. (Identificaremos luego varios posibles objetivos). Según esta opinión, ninguna religión es *correcta;* aunque algunas podrían ser mejores que otras para alcanzar los

objetivos de la religión. Podría resultar que varias religiones lleguen a formular afirmaciones que den con algunas verdades sobre el mundo; por ejemplo, que hay alguna realidad trascendente, que el amor es importante, etcétera. Pero, según este punto de vista, no se dará el caso de que alguna teoría religiosa muy detallada plantee la historia correcta, o al menos básicamente correcta, con exclusión de todas las demás. Más bien, las múltiples tradiciones religiosas (aunque no necesariamente *cada* tradición religiosa) constituirán intentos *igualmente válidos* de alcanzar los objetivos de la religión, y serán respuestas igualmente válidas a los diversos «fenómenos religiosos» (experiencia religiosa, por ejemplo) que dan origen a la creencia religiosa. Y el sentido en el que son igualmente válidas es más o menos este: desde una perspectiva global, no hay ninguna *razón* para pensar que una de estas religiones haya conseguido descubrir más que las otras la verdad sobre las cuestiones religiosas, o que Dios o los dioses prefieran una serie de rituales sobre los otros, ni que una sea significativamente superior a las demás desde el punto de vista moral. Esta postura se denomina *pluralismo religioso*.

En el campo pluralista, existen varios enfoques sobre cuál podría ser el objetivo de la teorización religiosa. Mencionaremos aquí solo dos:

(i) Algunos piensan que el objetivo es proporcionar una manera de expresar y de reforzar una diversidad de metas, preferencias y valores humanos. Según este punto de vista, las afirmaciones religiosas no tienen ningún valor de verdad en absoluto (o, si lo tienen, es solo porque expresan, de manera indirecta, verdades sobre lo que valoramos y lo que no valoramos).

(ii) Otros piensan que el objetivo es proporcionar un marco para la comprensión de ciertos aspectos del mundo (principalmente aquellos que implican una experiencia reli-

giosa), pero un marco que no está destinado a ser considerado con una seriedad literal. Aunque podría haber hechos objetivos sobre cómo es la realidad espiritual (la naturaleza de Dios, por ejemplo), esos hechos trascienden de tal modo nuestra comprensión, que no podemos aspirar razonablemente a tener algo así como un conocimiento sustantivo de ellos. Más bien, la doctrina religiosa funciona principalmente como una especie de muleta para organizar nuestros pensamientos y sentimientos. Desde este punto de vista, cualquier cosa salvo la más general de las creencias religiosas se considerará injustificada, pero, sin embargo, podría tener una especie de valor instrumental o práctico. Así, por ejemplo, creer que Jesús es Dios encarnado podría ser *epistémicamente* irracional (es decir, irracional desde el punto de vista de lo que supone tratar de alcanzar la verdad acerca de las cosas), pero de ahí no se sigue necesariamente que sea *completamente* irracional; podría, por ejemplo, ser una entre otras muchas maneras prácticamente útiles (y, por lo tanto, prácticamente racionales) de responder a la experiencia religiosa de cada uno.

Adviértase que se puede apoyar cualquiera de estos dos enfoques sobre el objetivo de la religión *sin* ser pluralista. Así, por ejemplo, se podría pensar que las afirmaciones religiosas meramente expresan o refuerzan nuestros valores y preferencias pero, no obstante, pensar que hay un solo modo de expresar esas actitudes –el modo musulmán, por ejemplo– que sería mucho mejor (moralmente o desde otra perspectiva) que todos los demás, de manera que solo ese se considere un intento legítimo de alcanzar los objetivos de la religión. Esta es una visión bastante antinatural. Aquellos que construyen los objetivos de la religión de la manera presentada en el párrafo anterior aceptan mucho más naturalmente la idea de que al menos las religiones humanas más importantes –las religiones teístas, el budismo, el hinduismo y similares– están al mismo nivel. Pero por claridad

conceptual es importante recordar que lo que es natural a este respecto no es de ningún modo inevitable.

Pero ¿debemos sentirnos obligados a aceptar el escepticismo o el pluralismo por el fenómeno de la discrepancia religiosa general? ¿Estamos obligados a pensar que, aunque algunas creencias religiosas muy generales (como, tal vez, las sostenidas en común por las religiones teístas, el budismo y el hinduismo) estén justificadas epistémicamente, nuestra justificación para cualquier tipo de creencia religiosa más detallada o específica sería refutada por los datos de la diversidad religiosa? Obviamente, no; y esto nos lleva a una tercera posición, a la que se oponen tanto el escepticismo como el pluralismo religioso, a saber, la que recibe normalmente el nombre de *exclusivismo religioso*.

El planteamiento lleva esa denominación porque los exclusivistas religiosos, en contraste con los pluralistas, niegan que las diversas doctrinas y prácticas religiosas puedan considerarse intentos igualmente válidos para alcanzar los objetivos de la religión. Pero hay más que considerar aparte de la negación del pluralismo. (Por esta razón, la denominación «exclusivismo» resulta aquí bastante desafortunada; no obstante, seguiremos con ella puesto que está notablemente arraigada en la literatura sobre estas materias). La negación del pluralismo es el aspecto negativo del exclusivismo religioso. El aspecto positivo es la afirmación de que hay una explicación objetivamente verdadera de los asuntos religiosos y que esa explicación es cognoscible (y, la mayoría de los exclusivistas, añadiría, *conocida)* en algún detalle sustancial. Por lo tanto, los exclusivistas coinciden con los escépticos en que el objetivo de la teorización religiosa es llegar a una verdad objetiva sobre asuntos espirituales, pero están en desacuerdo con los escépticos en la medida en que no ven ninguna razón para pensar que el objetivo sea inalcanzable.

Muchas religiones hacen afirmaciones exclusivistas. Cristianismo e islam, por ejemplo, pretenden cada una de ellas (en sus versiones ortodoxas, al menos) ser el único discurso correcto sobre la naturaleza de Dios y sobre cómo los seres humanos deberían relacionarse con Dios. Adviértase, sin embargo, que muchos exclusivistas estarían de acuerdo en que hay mucho sobre la naturaleza de Dios, y sobre la forma en que los seres humanos deberían relacionarse con Dios, y cosas semejantes, que todavía no sabemos y pudiera ser que nunca sepamos. Además, muchos estarían de acuerdo en que las múltiples *ramas* de una tradición religiosa particular –las diversas corrientes dentro del cristianismo, por ejemplo– son más o menos respuestas «igualmente válidas» a la realidad religiosa. Por lo tanto, el exclusivismo no debería ser identificado con la idea de que hay exactamente un solo sistema religioso que nos enseña todo lo que puede ser conocido sobre los asuntos espirituales. Lo que es central al exclusivismo es, repitámoslo, la idea de que podemos conocer la verdad sobre los asuntos espirituales con cierto detalle sustancial, y que, a la luz de lo que conocemos, podemos ver que muchas religiones humanas no alcanzan a expresar la verdad ni a decirnos cómo deberíamos relacionarnos con Dios (o con los dioses, o con el cosmos) y unos con otros.

Nuestra pregunta para lo que queda de sección es, pues, si el fenómeno del desacuerdo religioso (general) habla contra el exclusivismo religioso y, en caso afirmativo, en qué medida. Para responder a esta pregunta, será útil descomponerla en otras dos.

Pregunta 1 ¿El desacuerdo religioso general muestra que las múltiples tradiciones religiosas son respuestas igualmente válidas a los fenómenos religiosos?

Pregunta 2 ¿El desacuerdo religioso general hace de algún modo poco razonable creer las doctrinas de una religión particular?

Si, como argumentaremos en lo que queda de sección, la respuesta a ambas preguntas es «no», entonces es difícil ver cómo el fenómeno de la discrepancia religiosa podría perju-

dicar al exclusivismo.

Comencemos con la PREGUNTA 1. Muchas personas, especialmente las que no son filósofos profesionales, tienden a ver una relación entre el desacuerdo religioso general y el pluralismo religioso. Pero es bastante difícil decir cuál se supone que es concretamente la relación. De entrada, podríamos probar algo como la siguiente línea de razonamiento:

> Existe un gran desacuerdo sobre asuntos religiosos. Además, el desacuerdo persiste incluso entre personas que son muy inteligentes y están muy bien informadas (y similarmente informadas también). Pero cuando muchos de tus semejantes bien informados están en desacuerdo contigo, es arrogante (como mínimo) pensar que *tú eres* el único que ha acertado y que todos los demás están de algún modo engañados. Es, por tanto, mejor –más tolerante, más humilde, más indicado para promover la paz, etcétera– reconocer sencillamente que hay muchos caminos hacia Dios, todos igualmente válidos. En otras palabras, es mejor aceptar el pluralismo religioso.

Si esta línea de razonamiento es correcta, entonces el desacuerdo religioso ofrece en efecto una especie de apoyo *pragmático* al pluralismo religioso. Al darnos cuenta del desacuerdo, podemos ver que será mucho mejor para nosotros, en varios sentidos, aceptar el pluralismo. Pero, por supuesto, este argumento no está lejos de plantear que la discrepancia religiosa *implica* que no hay una única teoría religiosa correcta. Hacerse pluralista podría suponer perfectamente ser tolerante, humilde, pacificador, podría promover la felicidad, las relaciones amables con nuestros vecinos. Pero, a pesar de todo eso, la tesis central del pluralismo religioso podría, con todo, ser falsa.

Otra manera de tratar de establecer una conexión entre el desacuerdo y el pluralismo es aducir que el fenómeno del desacuerdo general nos fuerza de alguna manera a reconstruir el *objetivo* de la teorización religiosa o del discurso religioso según una de las líneas anteriormente descritas. Consideremos el caso del discurso moral, por ejemplo. Tú sostienes una opinión; tus semejantes igualmente informados sostienen otra, incompatible con la tuya. Además, el argumento y la investigación prolongados (competentes) no resuelven el asunto. ¿Deberíamos deducir que no hay una única visión moral correcta? Muchas personas lo hacen. Por

supuesto, no hay ningún acuerdo general en que deberíamos hacer esta inferencia, pero, en cualquier caso, la proposición no es tan inverosímil como lo era en el ejemplo anterior. Y la razón es que no es terriblemente inverosímil, al menos inicialmente, suponer que el objetivo de la teorización moral y del discurso moral es algo distinto a expresar la verdad sobre el mundo. Por ejemplo, el objetivo podría ser simplemente la expresión de valores, preferencias o actitudes.

Pero ¿no es evidentemente estúpido tratar de deducir los objetivos de, digamos, la teorización moral y el discurso moral del mero hecho del desacuerdo moral? ¿No sería una manera mejor de descubrir los objetivos de la teorización moral y del discurso moral preguntar sencillamente a los que participan de esas actividades cuáles son sus objetivos? Desde luego, puede ser que el objetivo de la teorización moral sea descubrir hechos morales cuando, tristemente, no existen tales hechos que descubrir. Pero el fenómeno de la discrepancia moral no será por sí mismo lo que nos diga que no hay hechos morales que descubrir, ni será lo que nos diga los objetivos del discurso moral. Lo mismo, pues, para el caso de la teorización religiosa y el discurso religioso.

Lo que, sin embargo, no sería estúpido sería el intento de sacar conclusiones sobre los objetivos de la teorización religiosa a través de una argumentación algo más complicada, como esta:

4.1 El fenómeno del general desacuerdo religioso muestra que es poco razonable, o injustificable, creer cualquier cosa salvo las afirmaciones religiosas más general y comúnmente sostenidas.

4.2 Si la premisa 4.1 es cierta, entonces o la creencia religiosa es completamente irracional y la práctica religiosa carece de sentido, o bien el objetivo de la teorización y del discurso religioso es algo distinto a la verdad.

4.3 La creencia religiosa no es completamente irracional, y la práctica religiosa no carece de sentido.

4.4 Por consiguiente, el objetivo de la teorización religiosa y del discurso religioso es algo distinto a la verdad.

Dando la primera premisa por supuesta, hay algo bastante plausible en esta argumentación. Por supuesto, el escéptico religioso rechazará la premisa 4.2, pero aquellos que están comprometidos con la idea de que la religión es algo valioso (incluso aunque pueda implicar mucha creencia falsa), probablemente encuentren la premisa 4.2 bastante atractiva. No intentaremos resolver esa cuestión aquí. Más bien queremos llamar la atención sobre el hecho de que la premisa 4.1 es verdadera si, y solamente si, la respuesta a la PREGUNTA 2 es afirmativa.

¿Hay alguna razón para dar una respuesta afirmativa a la PREGUNTA 2? A primera vista, parece que no. Supongamos –por adaptar un ejemplo de Alvin Plantinga– que se te acusa de un crimen, que la evidencia forense contra ti es abrumadora y bien conocida, pero que tú recuerdas claramente haber salido a dar un paseo por el bosque en los momentos en que se cometió el crimen. Podrías no tener nada salvo tu propia memoria (claramente una experiencia interior) para apoyar tu visión, y podría ser que prácticamente todas las personas de tu entorno (que son exactamente tan inteligentes y están tan bien informadas como tú) estén en desacuerdo contigo. Pero, pese a todo eso, el desacuerdo no mermará en nada la razonabilidad de tu creencia de que estabas fuera, paseando por el bosque, en el momento en que se cometió el crimen. Por tanto, hay al menos alguna razón superficial para pensar que, en general, el desacuerdo no hace una creencia poco razonable.

Pero, sin embargo, esta es una razón solamente superficial, pues el hecho es que a veces pensamos que el desacuerdo general *establece* una diferencia con respecto a si esta-

mos justificados y somos razonables o no al persistir en nuestras creencias. Supongamos que estás en una discusión acalorada con alguien. En el curso de la discusión, resulta que tu interlocutor se siente ofendido por el hecho de que tú has dicho antes que su postura era «estúpida». Tú no recuerdas haber dicho tal cosa y, además, insistes en que nunca lo dijiste. Sin embargo, una veintena de personas que habían presenciado la conversación y habían escuchado atentamente afirman unánimemente que sí, que dijiste las palabras que tu interlocutor te atribuye. ¿No es ahora poco razonable e injustificado insistir en la creencia de que nunca dijiste aquello que te acusan de decir? O supongamos que eres árbitro de fútbol. Un jugador cae dentro del área y tú pitas penalti. Sin embargo, muchos espectadores –a los que consideras jueces igualmente competentes en esos asuntos– insisten en que no hubo falta. Es más, incluso los miembros del propio equipo del jugador caído aceptan que fue una caída accidental. ¿No es completamente irracional que persistas en tu creencia de que fue derribado?

¿Qué nos dicen estos ejemplos? La respuesta parece ser que, al menos en los dos casos que acabamos de mencionar, el fenómeno del desacuerdo proyecta dudas sobre tu fiabilidad como juez en un tema relevante. Hay que tener en cuenta también que parece que la razón de que no pensemos que el desacuerdo es un motivo para abandonar la creencia sobre tu paradero en el momento del crimen es solo que no pensamos que el desacuerdo sea una prueba de que no eres un juez fiable de tu paradero. Si esa historia se desarrollara más detalladamente, de modo, por ejemplo, que resultase que tú eres propenso a recordar enormemente mal tu paradero con tanta frecuencia como, pongamos, se es generalmente propenso a olvidar algo de lo que se ha dicho durante una discusión acalorada, o tan a menudo como los árbitros son propensos a juzgar mal lo que sucede en las áreas, entonces probablemente pensaríamos que el des-

acuerdo es una razón para que no persistas en tu creencia sobre tu paradero.

La cuestión crucial para nuestro propósito, pues, parecería ser que el desacuerdo general en materia religiosa se considera prueba de que no somos jueces fiables en esas cuestiones. Si es así, esto proyecta una duda importante sobre toda la empresa de construcción de la teoría religiosa. Así como no confiaríamos en las teorías científicas de personas que se sabe que no son jueces fiables en materias empíricas, tampoco deberíamos confiar en teologías creadas por personas de las que se sabe que no son jueces fiables en asuntos religiosos. Por lo tanto, en la medida en que el desacuerdo religioso se considera prueba de que no somos, en general, jueces fiables en asuntos religiosos, el desacuerdo religioso nos da, pues, razones para rechazar el exclusivismo.

Sin embargo, parece en realidad que el desacuerdo religioso general *no* se considera prueba de que no seamos fiables cuando se trata de hacer juicios sobre asuntos religiosos. Repárese en que, incluso en los casos descritos anteriormente, no es *solo* el desacuerdo lo que nos lleva a pensar que uno no es fiable. Tenemos creencias de fondo sobre la capacidad de una persona normal para recordar los paseos por el bosque, para recordar lo que ha dicho en una discusión acalorada, y para juzgar las posibles faltas en el área. Esta información de fondo ayuda a determinar la fuerza probatoria del desacuerdo. En el caso de la religión, no obstante, *nosotros* tenemos pocas creencias de fondo sobre la capacidad de una persona normal para juzgar en asuntos religiosos. Las creencias de fondo de un cristiano sobre este tema podrían diferir ampliamente de las de un judío, un budista o incluso de las de otro cristiano. Algunos cristianos, por ejemplo, creen que, salvo revelación divina y una gracia especial, es literalmente imposible que alguien alcance

creencias verdaderas sobre Dios, y que esa revelación y esa gracia no han sido distribuidas universalmente, o ni siquiera de forma necesaria y amplia. Frente a una persona así, el desacuerdo general es precisamente lo que debemos esperar. Lejos de ser prueba de poca fiabilidad, las circunstancias particulares de dicha persona son precisamente lo que debería esperar si estuviera entre los jueces más fiables de cuestiones religiosas (es decir, si fuera un beneficiario del tipo apropiado de revelación y gracia).

Como ilustración, consideremos la siguiente versión modificada de nuestro ejemplo del árbitro. Supongamos ahora que, en vez de tener las creencias de fondo normales sobre la capacidad de los árbitros para juzgar las posibles faltas en el área, tienes estas creencias de fondo: que se te han dado superpoderes, entre los cuales está la extraña capacidad de ser un juez perfecto para las faltas en el área. Además, todos los que te rodean han tomado una droga que los hace muy escasamente fiables en esta materia. Y ahora descubres un desacuerdo general con tu juicio. Bien, tus creencias de fondo son sin duda demenciales, pero, *dadas* esas creencias, no es poco razonable para ti insistir en tu creencia de que ha sido falta y que los demás, que son personas supuestamente semejantes a ti, están equivocados, pues, en realidad, las personas que se consideran a sí mismos semejantes a ti no son, según tu opinión, realmente semejantes en absoluto.

Así pues, resumiendo, que el desacuerdo arroje dudas sobre las facultades humanas para el juicio religioso depende en buena medida de nuestras creencias de fondo, muchas de las cuales bien podrían proceder de nuestras teorías religiosas. Y, si esto es correcto, entonces que el desacuerdo religioso haga poco razonable el exclusivismo dependerá también mucho de nuestras creencias de fondo. Por lo tanto, estrictamente hablando, parece como si la respuesta a la PREGUNTA 2 fuera «no»: hace falta algo más que el mero desacuer-

do general para demostrar que es poco razonable creer las doctrinas de una religión particular.

Lo que hemos dicho en esta sección no constituye una defensa a ultranza del exclusivismo. Y por eso no refuta el pluralismo religioso. Plantea, más bien, que el desacuerdo religioso general podría, por sí mismo, ir de algún modo en contra del exclusivismo, y, al hacerlo, plantea lo que destacamos como la preocupación principal para el discurso del fiabilista sobre la racionalidad de la creencia religiosa, a saber, la preocupación de que el desacuerdo general por sí mismo pudiera considerarse un elemento refutador de cualquier justificación experiencial que pudiéramos tener para nuestras creencias religiosas.

¿Es irracional el ateísmo?

En este capítulo hemos tratado principalmente de abordar las cuestiones sobre la racionalidad de la creencia religiosa. El supuesto ha sido que la *no creencia* religiosa es el modo racional por defecto, y que la principal pregunta que hay que abordar es si uno puede sensata y racionalmente apartarse de esa postura. Antes de poner fin a este capítulo, quisiéramos considerar brevemente un argumento reciente de Alvin Plantinga (tratado con detalle en la obra coordinada por James Beiby, *Naturalism Defeated?)* sobre la conclusión de que, de hecho, todo es de alguna manera peor para los no creyentes religiosos. En opinión de Plantinga, dada la postura científica actual sobre el origen de las especies (y, por lo tanto, sobre el origen de la humanidad), el ateísmo es positivamente irracional, y el agnosticismo nos deja en la posición de no ser racionalmente capaces de creer en nada.

Comencemos con una analogía. Supongamos que crees que existe una sustancia particular que, cuando se ingiere, provoca una enorme inestabilidad cognitiva. Siguiendo a Plantinga, la llamaremos XX (no confundir con la popular cerveza del mismo nombre y que puede tener efectos simi-

lares si se ingiere en grandes cantidades). Tú crees, por ejemplo, que, si has tomado recientemente XX, te podría parecer que has estado aquí sentado leyendo un libro cuando, en realidad, estabas en otra parte haciendo algo enteramente diferente. Supongamos, además, que has llegado a pensar que la probabilidad de haber ingerido recientemente XX es elevada o, como mínimo, inescrutable. (Quizá un amigo bromista, del que sospechas que tiene grandes cantidades de XX, te ha llamado para decirte que te ha gastado una broma poniendo algo de XX en la leche que tienes en el frigorífico, y no hace ni diez minutos que acabas de apurar hasta la última gota de leche del cartón). Veamos ahora lo que deberías creer sobre la siguiente proposición R, en la que te designamos como S:

(R) Las facultades cognitivas de S son fiables.

Por supuesto, normalmente aceptas R. Pero ¿no acabas de admitir un elemento refutador para la justificación de tu creencia en R? ¿No es ahora poco razonable que aceptes R? Después de todo, es una *hipótesis real* que tus facultades cognitivas son enormemente inestables. Y, por supuesto, nunca tuviste ninguna prueba (no circular) para aceptar R. (¿Cómo podrías tenerla? Toda prueba de este tipo dependería para su fuerza probatoria del presupuesto de que R es verdadera). Pero, si ahora tienes razones para pensar que R es falsa, y no puedes invocar ninguna prueba no circular en apoyo de R, ¿no es lo racional suspender la creencia en R? Pero, si suspendes la creencia en R, entonces debes suspender la creencia en todo: no puedes tener ninguna creencia racional en nada. En otras palabras, estás hundido en una especie de escepticismo global.

Según Plantinga, esta es precisamente la posición de la persona que abraza el ateísmo. Según la historia vigente de la evolución, la función primaria de nuestras facultades cognitivas es permitirnos sobrevivir y reproducirnos. Esas son las funciones que tiene por objetivo la selección natural, y

no hay ninguna razón particular para suponer que nuestras facultades cognitivas tengan otra función o propósito, aparte de servir a esos objetivos muy generales. Pero, aduce Plantinga, la capacidad de llegar a la *verdad* sobre el mundo es en gran parte irrelevante para la función que nos permite sobrevivir y reproducirnos. Un homínido macho, por ejemplo, que desea la muerte y que cree que la mejor manera de asegurarse la muerte es evitar cosas como los tigres y los osos y copular frecuentemente con muchas hembras diferentes de su especie hará por sobrevivir y reproducirse casi lo mismo que un macho con deseos y creencias más normales. Por otra parte, hay más maneras de que nuestras creencias resulten falsas-pero-útiles que de que resulten verdaderas. Por lo tanto, concluye Plantinga, a la luz de la teoría evolutiva y de la suposición de que no hay ningún Dios ni ningún otro ser sobrenatural que haya asegurado de algún modo que evolucionaran en los humanos las facultades cognitivas fiables y orientadas a la verdad, la probabilidad de que nuestras facultades sean fiables es baja o inescrutable. Pero, si es así, el ateo que acepta la teoría evolucionista (como deberían hacer los ateos, dado el estado actual de la ciencia) está en una situación en gran medida análoga a la de quien piensa que la probabilidad de haber ingerido XX es baja o inescrutable. Y, si eso es correcto, entonces el ateo tiene un elemento refutador para R (específico para él), y así para todas sus creencias, incluido su ateísmo.

Por otra parte, aunque tú *no* creas que, al final, podríamos sobrevivir y reproducirnos si la mayor parte de nuestras creencias fueran falsas, sin duda parece verdad que podríamos vivir y reproducirnos si fueran falsas la mayor parte de nuestras creencias teóricas, entre las cuales se cuentan las *creencias filosóficas y religiosas.* Cualquier teoría que haga las mismas predicciones empíricas que la teoría cuántica nos permitirá hacer todas las cosas fantásticas que la teoría cuántica nos permite hacer, y cualquier teoría que haga las

mismas predicciones empíricas que las teorías biológicas y fisiológicas contemporáneas nos permitirá hacer el tipo de avances médicos que hemos hecho, etcétera. Y, de nuevo, parece haber muchas más formas de que nuestras teorías científicas resulten falsas-pero-útiles que de que resulten verdaderas. Así pues, dada la teoría evolucionista y el ateísmo, parece que la probabilidad de que nuestras facultades *teóricas* sean fiables es baja o inescrutable. Por tanto, si la analogía de XX se sostiene, esto también bastará para ofrecer al ateo el elemento refutador de la creencia de que sus facultades teóricas son fiables, en cuyo caso, de nuevo, tendrá un refutador tanto para el ateísmo como para la teoría evolucionista.

¿Está el agnóstico en una posición más favorable? Aparentemente no, pues también los agnósticos deben, dado el estado actual de la ciencia, aceptar la teoría evolucionista (al menos en principio). Pero la reflexión sobre el razonamiento anterior ofrecerá al agnóstico, tanto como al ateo, un refutador de R (o, como mínimo, un refutador de la creencia de que sus facultades teóricas son fiables). Por supuesto, el agnosticismo no será autorrefutador, pues, después de todo, es solo *la retirada o la suspensión* de la creencia en la existencia de Dios. Pero el agnóstico tendrá tantos problemas como el ateo en sostener sus otras creencias, pues, una vez más, desde el momento en que es una opción real que las facultades teóricas, u otras facultades, no son fiables, es difícil entender que uno pueda aferrarse sensatamente a creencias que surgen del ejercicio de esas facultades.

El reto que este argumento plantea al ateísmo es provocador y difícil de evaluar. El argumento ha sido criticado por teístas y ateos por igual, y no existe ningún consenso entre los críticos en cuanto a lo que en él no funciona. Algunos insisten en que es un error aceptar seriamente la idea de que la evolución podría no seleccionar para la consecu-

ción de unas facultades cognitivas fiables; otros dicen que incluso a pesar de nuestra incapacidad para evaluar esa probabilidad, ateos, agnósticos y teístas por igual son perfectamente racionales al aceptar R especificada para sí mismos; y otros señalan las diversas maneras en las que la analogía de XX se desploma y que otras analogías parecen minar realmente el argumento de Plantinga. El espacio de que disponemos no nos permite explorar esas críticas en detalle, pero los lectores interesados pueden encontrar objeciones en abundancia en algunas de las fuentes enumeradas aquí como «Lecturas adicionales».

Lecturas adicionales

ALSTON, W., *Perceiving God,* Ithaca, Cornell University Press, 1991.

BEILBY, J. (ed.), *Naturalism Defeated?*, Ithaca, Cornell University Press, 2002.

BERGMANN, M., *Knowledge and Awereness,* Oxford, Oxford University Press, 2006.

KVANVIG, J., *Warrant in Contemporary Epistemology,* Lanham, Rowman & Littlefield, 1996.

PLANTINGA, A., *Warranted Christian Belief,* Nueva York, Oxford University Press, 2000.

PLANTINGA, A. y WOLTERSTORFF, N. (eds.), *Faith and Rationality,* Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983.

SWINBURNE, R., *Epistemic Justification,* Oxford, Clarendon Press, 2005.

# 5. Argumentos teístas

Preguntaron en una ocasión al célebre filósofo británico del siglo XX Bertrand Russell cómo explicaría su ateísmo si tuviera que encontrarse cara a cara con Dios después de la muerte. La conocida réplica de Russell fue: «¡No hay pruebas suficientes, Dios! ¡No hay pruebas suficientes!».

La respuesta de Russell tiene un aspecto implícito y otro explícito. Implícitamente, su observación indica que se precisa cierta cantidad de pruebas –probablemente pruebas proposicionales– para sostener una creencia razonable en Dios. Explícitamente, se afirma que tales pruebas no existen. En el capítulo precedente vimos algunas razones poderosas para pensar que Russell está equivocado en lo que atañe a la afirmación implícita. La creencia en Dios podría estar justificada incluso en ausencia de pruebas proposicionales. Podría, por ejemplo, fundamentarse en algún tipo de experiencia religiosa y estar justificada por ella.

Ahora bien, hay muchas personas que dirán que no han tenido ninguna experiencia religiosa y que, además, no tienen ningún otro tipo de prueba proposicional para el teísmo, ni siquiera una inclinación inicial hacia la creencia en Dios. Otros pueden tener, al menos, la inclinación inicial hacia la creencia en Dios, pero pueden pensar que, sea cual fuere la fuerza probatoria que tenga la inclinación inicial o cualquier experiencia religiosa que pudieran haber tenido, esa fuerza probatoria es refutada por otras cosas que saben sobre el mundo, por ejemplo, que contiene una enorme cantidad de mal y de sufrimiento. Para estas personas, la disponibilidad de argumentos que proporcionen la prueba proposicional en apoyo del teísmo pudiera ser un requisito importante, si no indispensable, para aceptar la creencia justificada en la existencia de Dios. Y eso nos lleva a considerar la afirmación explícita de Russell de que realmente no

hay ninguna prueba sólida. La cuestión de si hay o no hay una prueba sólida para la existencia de Dios, y qué podría ser esa prueba, es el tema de este capítulo.

### Argumentos ontológicos

Es tradicional dividir los argumentos a favor de la existencia de Dios en dos amplias categorías. Los argumentos a posteriori se basan en premisas que llegamos a conocer a través de nuestra experiencia del mundo que nos rodea. Los argumentos que apelan al hecho de que nuestro universo tuvo un origen o que parece responder a un diseño entran en esta categoría. Los argumentos a priori, por el contrario, se basan en premisas que uno puede saber que son verdaderas simplemente por medio de la reflexión. La primera clase de argumentos que vamos a considerar, los argumentos ontológicos, se incluyen en la segunda categoría.

Como deja claro el título de esta sección, no hay un solo argumento ontológico, sino más bien una clase de argumentos a los que los filósofos se han referido como «argumentos ontológicos». (Aunque a veces puede ser conveniente hablar como si se tratase de un único argumento con distintas versiones). Lo que estos argumentos a priori tienen en común es que van dirigidos a demostrar la existencia de Dios a partir del mero concepto de Dios o del mero hecho de que podamos pensar en Dios. Como se puede suponer, es esta la razón por la que habitualmente muchos consideran descabellados o escandalosos los argumentos ontológicos.

Los argumentos ontológicos hunden sus raíces en los escritos de Anselmo de Canterbury, teólogo cristiano del siglo XI. La formulación inicial del argumento ontológico aparece en la célebre obra de Anselmo titulada *Proslogion,* obra en la que, nos dice Anselmo, trató de elaborar una demostración de que Dios existe y tiene la naturaleza o el carácter que el teísmo cristiano ortodoxo le atribuye.[1] Como vimos anteriormente, Anselmo es un teólogo del ser perfecto y, por lo

tanto, toma como punto de partida la idea de que, tal como lo expresó, Dios es el ser respecto al cual nada más grande puede ser concebido. Una vez asumido este concepto de Dios, piensa Anselmo que se sigue de ahí algo verdaderamente extraordinario, a saber, que *la no existencia de Dios es completamente imposible*. El argumento de Anselmo parece desarrollarse como sigue:

5.1 Dios es el ser más grande que se puede concebir.

5.2 Dios existe en el entendimiento.

5.3 Existir en realidad es mejor que existir solamente en el entendimiento.

5.4 Por tanto, si Dios existe solamente en el entendimiento, podemos concebir algo mayor que Dios, a saber, un ser como Dios pero que exista también en la realidad.

5.5 Pero es imposible concebir a un ser que sea mayor que el ser más grande concebible.

5.6 Por tanto, es imposible que Dios exista solamente en el entendimiento.

5.7 Por tanto, Dios existe tanto en la realidad como en el entendimiento.

5.8 Por tanto, Dios existe.

Sin embargo, planteado así, el argumento contiene algunas afirmaciones confusas. Por ejemplo, ¿qué significa decir, en la premisa 5.2, que «Dios existe en el entendimiento»? Por supuesto, no significa que haya un ser omnipotente, omnisciente y todo bondad residiendo en algún lugar dentro de nuestra mente o de nuestro cerebro. Solo puede significar que la «idea de Dios» existe en nuestra mente. Una vez aclarado esto, el argumento empieza a desenredarse muy rápidamente. La razón de ello es que ahora estamos obligados a reescribir otras partes del argumento. Tendremos que comenzar, por ejemplo, como sigue:

5.1 Dios es el ser más grande que se puede concebir.

5.2* Una idea de Dios existe en el entendimiento.

5.3 Existir en realidad es mejor que existir solamente en el entendimiento.

Ahora nos paramos a preguntar cómo proceder desde aquí. Tal vez podríamos añadir:

5.4* Por tanto, si una idea de Dios existe solamente en mi entendimiento, entonces podría haber algo más grande que Dios.

Pero 5.4* es, en el mejor de los casos, desconcertante. ¿No es raro hablar de ideas que existen «solamente» en la mente? ¿Dónde más podrían existir las ideas? Además, ¿cómo la condición de la *idea* de Dios podría tener relaciones o implicaciones en cuanto a la grandeza de *Dios mismo?* El argumento, pues, parece paralizarse.

Un problema que se plantea aquí es que quizá podríamos estar tratando de extraer el argumento del texto de Anselmo de una manera demasiado literal. Tal vez deberíamos dar un paso atrás para ver cuál se supone que es el punto principal, y ver luego si somos capaces de reconstruir el argumento de forma más coherente. El filósofo del siglo XVII René Descartes ofrece una versión del argumento en su obra *Meditationes de prima philosophia.* Aunque algunos comentaristas consideran normalmente la versión de Descartes aún más embarazosa que la de Anselmo, ofrece algunos atisbos de cómo se puede construir una mejor versión del argumento. En vez de definir a Dios como el ser con respecto al cual nada más grande se puede pensar, Descartes define a Dios como un ser *que contiene todas las perfecciones.* Con esta definición, consideremos la siguiente variante del argumento ontológico como reconstrucción del argumento que Anselmo podría haber tenido en mente:

5.1* Dios es el ser más grande posible.

5.9 El ser más grande posible posee toda perfección que haría grande a un ser.

5.10 La existencia es una perfección que haría grande a un ser.

5.11 Dios posee existencia.

5.12 Todo lo que posee existencia existe.

5.13 Por tanto, Dios existe.

Anselmo pensaba que, puesto que el argumento ontológico era evidente y elegante, y puesto que se seguía de la mera consideración de la idea de Dios, nadie podía dejar de aceptar la existencia de Dios una vez la considerara. De hecho, Anselmo utilizó este argumento para proporcionar una explicación a la observación del Antiguo Testamento, que afirma: «Dice el necio para sí: "¡Dios no existe!"».[2] Solo alguien que sea un necio podría no comprender que Dios existe, pensaba Anselmo, puesto que eso se sigue del concepto de Dios.

Objeciones: Gaunilo

Poco después de la publicación del *Proslogion,* Gaunilo de Marmoutiers, contemporáneo de Anselmo, escribió una respuesta al argumento de Anselmo ingeniosamente titulada «En defensa del necio». En esta obra, Gaunilo aduce que el argumento de Anselmo falla, puesto que, con la misma lógica, nos veríamos obligados a concluir que existen muchas cosas que, obviamente, no existen. Gaunilo utiliza el ejemplo de una «Isla perdida» que tiene toda perfección que una isla pudiera contener. Si definimos de esta manera la Isla perdida, parece que se sigue inmediatamente un argumento para su existencia.

5.14 La Isla perdida es la mejor isla posible.

5.15 La mejor isla posible es una isla que posee todas las perfecciones que harían grande a una isla.

5.16 La existencia es una perfección que haría mejor a una isla.

5.17 La Isla perdida posee existencia.

5.18 Todo lo que posee existencia existe.

5.19 La Isla perdida existe.

Es interesante observar que, aunque Anselmo escribió una réplica a la objeción de Gaunilo, muchos comentaristas coinciden en que no consiguió resolver los problemas planteados por la objeción.

¿Hace mella esa objeción en el argumento ontológico? Los defensores han argumentado que no. Gaunilo tiene razón, en cierto sentido, en que cualquier cosa que podamos describir como *la mejor posible dentro de su clase* tendrá la existencia entre sus perfecciones. Y esto lleva al problema de que podemos aplicar la primera premisa a cualquier cosa descrita como la «mejor» de su clase y así concluir que tal cosa existe. Pero hay límites a lo que se puede describir de manera coherente como «lo mejor posible de su clase», y esto significa que habrá límites a qué tipo de cosas podemos aplicar la primera premisa. Podemos comprobarlo en el caso de la Isla perdida cuando empezamos a rellenar la lista de «perfecciones que harían mejor a una isla». ¿Qué tipo de perfecciones son esas? Podríamos decir cosas como estas: nunca llueve, es fresca, hay noches de brisa, tiene abundancia de palmeras, kilómetros de playas... Pero, vamos a ver, ¿cuántos kilómetros de playas?, ¿cien kilómetros?, ¿mil kilómetros?, ¿más? Parece que, independientemente de cuántos kilómetros especifiquemos, siempre podremos imaginar una isla que la supere: una que tenga al menos un kilómetro más de playa. Y así hasta el infinito.

El hecho de que no haya algo así como «el mayor número posible de kilómetros de playa» nos muestra que no existe realmente algo así como la «mejor isla posible», del mismo modo que no existe algo así como «el número más grande». El problema aquí es que las perfecciones que contribuirían a la perfección de una isla no tienen un *valor máximo intrínseco,* y, en consecuencia, nada puede de hecho tener lo

que se requiere para considerarlo como «la mejor isla posible».

Entre otras cosas, esto nos da al menos una prueba de que algo tendría que pasar antes de que pudiéramos incluirlo en el argumento a la manera en que incluíamos la Isla perdida en la premisa 5.14. En pocas palabras, tendría que ser algo cuyas propiedades de mejorar o engrandecer admitan un máximo intrínseco. Dada esta limitación, ¿podríamos argumentar la existencia de Frosty, el mejor muñeco de nieve posible? Probablemente no, puesto que parece que el tamaño sería una propiedad engrandecedora para los muñecos de nieve, y no hay ningún tamaño máximo posible. Lo mismo resultará cierto para gran cantidad de los potenciales sustitutos en el argumento. Podríamos suponer, de hecho, que la única cosa que se puede incluir de manera coherente en el argumento es «Dios, el ser más grande que se pueda concebir».

Por supuesto, el crítico podría replicar proponiendo otros ejemplos de cosas que sepamos que no existen y que, sin embargo, admitirían máximos intrínsecos en cuanto a las cualidades de engrandecer o mejorar. El defensor del argumento podría también tener razones para preocuparse porque algunas de las cualidades de engrandecer o mejorar de *Dios* no admiten tampoco máximos intrínsecos. Por ejemplo, ¿qué podría significar que ser *perfectamente* amoroso admite un máximo intrínseco?

Objeciones: Kant

El filósofo alemán del siglo XVIII Immanuel Kant planteó otra crítica diferente al argumento de Anselmo. La objeción de Kant va dirigida a las premisas 5.10 y 5.16 de nuestra argumentación anterior. Hay dos posibles objeciones a estas premisas. Primero, se podría objetar la idea de que la existencia es una propiedad *engrandecedora* de seres o de islas. Segundo, se podría objetar la idea de que la existencia es

una *propiedad* engrandecedora de seres o de islas. La primera objeción es fácil de comprender, aunque parece fuera de lugar. La segunda es mucho más difícil de responder, y es la objeción que presenta Kant.

Tenemos una idea general de qué significa ser una propiedad o característica de una cosa. Medir un metro ochenta, estar situado a veinte kilómetros de Chicago, tener menos de cinco minutos de edad, todo esto son propiedades de las cosas. En opinión de Kant, cuando *atribuimos* o *adscribimos* propiedades a una cosa, presuponemos la existencia de esa cosa. Si le pides a un amigo que describa su gato, podría decir cosas como que tiene cinco años, es macho, negro en su mayor parte, etcétera. Pero no diría, por ejemplo: «Oh, se me olvidó mencionarlo: existe». La razón de que no lo hiciera, piensa Kant, es que cuando una persona empieza a atribuir propiedades a algo, *presupone* que ese algo existe. Así pues, la existencia no es una propiedad en sí misma; más bien, es un requisito para tener propiedades, algo implícitamente asumido desde el momento en que atribuimos alguna propiedad a algo. Por lo tanto, el argumento ontológico plantea un supuesto falso.

Durante muchos años, algunos filósofos consideraron que la objeción de Kant era decisiva. Sin embargo, hay varias razones para pensar que no da en el blanco. Una razón es que, al pensar en las propiedades, a muchos filósofos les ha parecido natural suponer que hay una propiedad que corresponde a cada predicado (salvo donde la paradoja nos obliga a decir otra cosa). Dado que «existe» es algo que se puede decir de una cosa, y dado que ninguna paradoja conocida nos obliga a pensar que la existencia no pueda ser una propiedad, esta manera de pensar las propiedades nos mueve a decir, contra Kant, que la existencia *es* una propiedad. Una segunda razón es que la objeción da por supuesto que los *requisitos para atribuir propiedades* no pueden *ser*

ellos mismos propiedades. Pero ¿por qué debemos pensar esto? Consideremos las propiedades de «ocupar espacio» y «ser rojo». Algo no puede ser rojo a menos que ocupe un cierto espacio. Ocupar espacio es, por lo tanto, un requisito para la propiedad de ser rojo. ¿Significa esto que «ocupar espacio» no puede ser una propiedad? Por supuesto que no. Kant podría replicar que existir es diferente de «ocupar espacio», porque la existencia es un requisito para atribuir no solo *algunas* propiedades, sino *cualquier propiedad*. Pero, aunque esto fuera cierto, ¿por qué eso descalificaría a la «existencia» como propiedad? Es difícil imaginar una buena respuesta para esta pregunta.

Objeciones: evitar la pregunta

Hay, no obstante, una tercera objeción a este argumento que parece ser mucho más potente. Los críticos del argumento ontológico afirman a menudo que evita la pregunta. Es decir, parece que el argumento, de alguna manera, introduce subrepticiamente en las premisas la idea de que Dios existe, y luego (nada sorprendentemente) se saca la conclusión de que Dios existe. ¿Evita el argumento la pregunta de esta manera? Para ver qué justifica entenderlo de este modo, consideremos la primera premisa:

5.1* Dios es el ser más grande posible.

Todo el tiempo hemos estado tratando esta premisa como una definición del término «Dios». Por eso, para ser más claros y perspicuos, probablemente deberíamos replantear la pregunta del modo siguiente:

5.1** Para considerar algo como Dios, ese algo tendría que ser el ser más grande que pueda concebirse.

Una vez que reformulamos así la premisa, habrá que hacer otros reajustes en el argumento. Una vez hecho esto, el argumento queda como sigue:

5.9 El ser más grande posible posee toda perfección capaz de hacer grande a un ser.

5.10 La existencia es una perfección que hace más grande a un ser.

5.11* Para que algo sea considerado Dios, tendría que poseer la existencia.

5.12* Cualquier cosa que posea la existencia existe.

5.13* Por tanto, aquello que se considera que es Dios tiene que existir.

Pero 5.13* es una conclusión más bien decepcionante. ¿Cómo podríamos obtener el tipo de conclusión que estamos buscando? En vez de entender la premisa 5.1* como hicimos en 5.1**, podríamos entenderla así:

5.1*** Hay un Dios que es el ser más grande posible.

Por supuesto, es fácil derivar de *esta* premisa la afirmación de que Dios existe; pero, obviamente, hacerlo sería hacer trampas. La premisa simplemente afirma lo que estamos tratando de concluir. En consecuencia, muchos piensan que el argumento falla, bien porque no muestra que Dios exista, o porque evita la pregunta.

La versión modal

Durante siglos, estas tres críticas de las versiones del argumento de Anselmo y de Descartes han sido consideradas las más potentes. Sin embargo, los descubrimientos recientes en el área de la filosofía conocidos como «lógica modal» han proporcionado ciertos recursos nuevos que, según algunos, aportan una versión nueva del argumento. La lógica modal es la lógica de la posibilidad y la necesidad, siendo posibilidad y necesidad dos «modos» de verdad y falsedad, dos maneras en las que una proposición podría ser verdadera o falsa. La lógica en general nos dice qué clase de inferencias son buenas y cuáles malas. La lógica modal nos habla de las inferencias buenas y las malas específicamente en el dominio de las afirmaciones sobre lo posible y lo necesario. Esta nueva versión del argumento ontológico, conocido

como el argumento ontológico modal, requiere la comprensión de algunos conceptos clave relacionados con nuestra interpretación de la lógica de la posibilidad y la necesidad. Por eso, antes de hablar de la versión modal, tendremos que dar un pequeño rodeo para familiarizarnos con estos conceptos.

El primer concepto clave es el de un «mundo posible». Un mundo posible se podría pensar como una descripción completa de la manera en que podría ser el universo.[3] La descripción de cómo *es* realmente el universo es una descripción de ese tipo. Esa descripción incluiría un informe de todo lo que ha sucedido, está sucediendo o sucederá aquí en la Tierra, y, es más, en todos los demás planetas (y, de hecho, *fuera* de todos los demás planetas) ahora y siempre. Esta descripción es *máximamente comprensiva o abarcante*.

La descripción máximamente comprensiva de nuestro universo es lo que se denomina el *mundo real*. Pero, adviértase, las cosas se podrían haber desarrollado de manera diferente a como lo hicieron en el mundo real. Por ejemplo, podría haber sucedido que, en lugar de decidir dedicarte a leer este libro en el día hoy, hubieras quedado con tus amigos para ir de excursión al campo. Por supuesto, esto no ha sucedido. Pero podía haber sucedido. La descripción del mundo en el que lo hiciste representa otro mundo *posible pero no real*. Como se puede ver, hay muchos mundos posibles, en número infinito, de hecho.

En mundos diferentes, se sostienen verdades diferentes. «Existen los átomos de hierro» es verdadero en el mundo real, pero sería falso en mundos en los que la expansión del universo fuese lo bastante rápida como para impedir la formación de estrellas (puesto que los átomos de hierro se forman en el núcleo de las estrellas que explotan al final de su *vida)*. Por eso, cuando consideramos cualquier proposición, debemos afirmar su verdad o su falsedad con relación a un

mundo. Adviértase que podríamos, además de hablar de *proposiciones que son verdaderas en un mundo,* hablar de diversas *cosas* que existen (o no) *en* o *dentro de* un mundo. Cuando hablamos de este modo, podemos decir que los átomos de hierro existen en unos mundos, y no en otros.

Aunque es verdadero que algunos elementos individuales (los átomos de hierro, por ejemplo) existen en unos mundos y no en otros, es igualmente verdadero que algunos individuos pueden existir en *más de* un solo mundo posible. Arnold Schwarzenegger existe en al menos un mundo (el mundo real) en el que es actor y gobernador. Pero también existe en mundos en los que es fontanero. Pero no existe en todos los mundos: en el universo en rápida expansión, por ejemplo. Si algo *debiera* existir en cada mundo posible, existiría sin importar cómo fueran las cosas o cómo se produjeran, y ese sería un *ser necesario.* Encontramos ya la noción de ser necesario en el capítulo 1, donde vimos que, en la concepción clásica de Dios, se considera que Dios es un ser necesario. Los seres que existen en algunos mundos pero no en todos los mundos son *seres contingentes.*

Un último concepto que tenemos que tratar antes de presentar el argumento modal es el de *poseer propiedades de manera necesaria* y *contingente.* Sea necesario o contingente, hay algunas propiedades que un ser tendrá en cada mundo en que exista. Arnold Schwarzenegger es una persona, y mide algo más de un metro ochenta de altura. La primera propiedad, ser una persona, es la que tiene en cada mundo en el que existe. Es razonable pensar esto porque parece que terminamos cayendo en la incoherencia siempre que tratamos de imaginar cómo serían las cosas si fuera una pelota de pimpón o un cubo de gelatina. No podemos imaginar esas cosas porque son imposibles.

Por otra parte, la propiedad de medir más de un metro ochenta de altura es una propiedad que Schwarzenegger

tiene en algunos mundos, pero no en otros. En los mundos en los que creció comiendo solo comida basura y licor de dudosa procedencia, probablemente no habría recibido la alimentación adecuada para tener la estatura (o la forma) que tiene ahora. Tal vez en esos mundos solo mediría metro y medio. Por lo tanto, la propiedad de medir más de un metro ochenta es una propiedad que Schwarzenegger tiene solo de manera contingente.

Usando estos conceptos, podemos ahora formular el argumento ontológico modal:

5.20 Dios es el ser más grande posible.

5.21 El ser más grande posible posee necesariamente todas las perfecciones.

5.22 La existencia necesaria es una perfección.

5.23 Es posible que exista el ser más grande posible.

5.24 Si es posible que exista el ser más grande posible, ese ser existirá necesariamente.

5.25 Dios existe necesariamente.

5.26 Dios existe.

¿Es válido este argumento? Podemos comenzar señalando que, si las premisas son en efecto verdaderas, la conclusión debe ser verdadera. La cuestión real aquí es saber si las premisas son verdaderas o no. Las premisas 5.20, 5.21 y 5.22 son meramente definitorias. La primera se limita a reafirmar la propuesta de que Dios es el ser más grande posible. 5.21 es la afirmación de que el ser más grande posible tiene todas las perfecciones, y que tendría esas perfecciones sin importar cuáles fueran. No es un asunto contingente que el ser más grande posible sea perfecto. Finalmente, la premisa 5.22 sostiene, tal vez polémicamente, que la existencia necesaria se deriva de la noción de perfección. No diremos mucho aquí en defensa de esta premisa, puesto que ya consideramos los argumentos referidos a ella en el capítulo 1.

Obsérvese que las premisas 5.25 y 5.26 son solo conclusiones que se siguen de lo que las precede. Por eso, lo realmente sustantivo del argumento se encuentra en las premisas 5.23 y 5.24. Considerémoslas, empezando por la premisa 5.24, aparentemente más polémica. ¿Qué nos autoriza a afirmar, como hace esta premisa, que algo existe necesariamente solo porque es *posible* que exista? La respuesta es sencilla aunque no sea simple.

La premisa 5.24 es un condicional, una afirmación del tipo «si…, entonces…». En consecuencia, estaremos en mejor situación para pensarla y afirmar su verdad si la descomponemos en sus partes. Consideremos primero la parte del «si…»: «es posible que exista algo así como el ser más grande posible». ¿Qué significa esto? Simplemente, expresa que en algún mundo posible existe un ser lo más grande posible, esto es, un ser que tiene necesariamente todas las perfecciones, incluida la existencia necesaria. Esta premisa no nos dice en *qué* mundo posible existe el ser más grande. Por eso, imaginemos que hay solo cinco mundos posibles: Mundo 1, Mundo 2, Mundo 3, Mundo 4 y Mundo 5. Estipulemos que el mundo real es el Mundo 1, que el ser más grande existe (al menos) «allí» en el Mundo 3. Ahora, pensemos en este ser más grande «allí» en el Mundo 3. ¿Qué sabemos de él? Una cosa que sabemos es que tiene la propiedad de la *existencia necesaria.* Esto es, cuando lo pensamos «allí», en el Mundo 3, comprendemos que, dado que tiene la propiedad de la existencia necesaria, debe en efecto existir *en cada mundo.* La razón para ello es realmente bastante simple: no hay ningún modo de tener la propiedad de la existencia necesaria en cualquier mundo (nuestro mundo o el Mundo 3) sin existir en *todo mundo posible.*

Por eso, ahora, en vez de suponer que nuestro ser más grande posible existe solamente en el Mundo 3, nos vemos obligados a admitir que ese ser –puesto que tiene la propie-

dad de la existencia necesaria en el Mundo 3– ¡existe también en cualquier otro mundo! Y, por supuesto, eso es justamente lo que dice la parte del «entonces…» de nuestro condicional: «ese ser existe necesariamente». Así pues, 5.24 es verdadero.

Esto nos lleva, finalmente, a la premisa 5.23. La premisa 5.23 parece bastante inocente. Después de todo, se limita a afirmar que el ser más grande existe en *un mundo posible u otro*. No nos pide que aceptemos que este ser más grande existe en el mundo real, sino solo que es posible. Para evaluar esta premisa tenemos que preguntar cómo decidimos o determinamos en primer lugar que un ser es posible. La manera más fácil de hacer esta determinación es construyendo una prueba que nos diga si ese ser es *imposible* o no. Si la prueba demuestra que una cosa es imposible, entonces podemos concluir que *no es posible*. Si la prueba demuestra que la cosa no es imposible, entonces podemos concluir que es *posible*.

Una prueba para determinar si algo es imposible o no es esta: si podemos deducir algunas afirmaciones imposibles del concepto de la cosa, entonces la cosa es imposible. Tomemos, por ejemplo, el concepto de «cuadrado redondo». ¿Es posible un cuadrado redondo? Por supuesto que no. Cualquier cosa cuadrada tiene esquinas, mientras que cualquier cosa que sea un círculo carece de esquinas. Pero un cuadrado redondo tendría esquinas y, al mismo tiempo, carecería de esquinas, y esto es imposible. En la medida en que nada imposible se siga del concepto de una cosa, entonces esa cosa es efectivamente posible.

¿Y qué sucede con el ser más grande posible? ¿Podemos deducir alguna imposibilidad de este concepto? Como vimos en los capítulos 1 y 2, algunas personas piensan que podemos hacerlo. Aducen, por ejemplo, que el ser más grande posible sería tanto omnipotente como impecable y

que, sin embargo, nada puede tener estas dos propiedades. Un ser impecable *no podría* pecar, mientras que un ser omnipotente puede *hacer cualquier cosa*. Por lo tanto, es imposible un ser perfecto. En el capítulo 1 vimos que hay buenas razones para pensar que ese argumento falla. Sea así o no, parece abierto a la crítica del argumento afirmar que otros atributos o series de atributos del concepto de ser perfecto suponen otras imposibilidades. Y por eso, podría argüir el crítico, hasta que estemos seguros de que no hay otras imposibilidades latentes en el concepto del ser más grande, no podemos confiar en que la premisa 5.23 sea verdadera. En consecuencia, no podemos confiar tampoco en que la conclusión lo sea.

Podría parecer que el defensor del argumento ontológico modal tiene una respuesta fácil a esta objeción. La siguiente:

> Piensas que no podemos apoyar la premisa 5.23 hasta que estemos seguros de que el concepto de «ser más grande posible» no supone ninguna imposibilidad, pero, de hecho, esto no es preocupante en absoluto. La razón de ello es que la premisa 5.23 afirma solamente que es posible que exista el ser más grande *posible*. Así pues, imaginemos que tienes razón y que algún atributo o serie de atributos que pensamos que pertenecen al concepto del ser más grande, por ejemplo, la impecabilidad y la omnipotencia, son imposibles. No hay ningún problema. Solo tendremos que convenir en que el ser que hemos descrito no *es*, después de todo, el ser más grande *posible*. Hemos descrito por error un ser *imposible*. Por tanto, quizá el concepto del ser más grande posible incluya solo *tanto poder como un ser impecable puede tener* o algo similar. La premisa 5.23 solo afirma que el ser más grande es posible, y eso, como puedes ver ahora, ¡es verdadero por definición!

Aunque esta sea una manera potente de soslayar muchas objeciones a la premisa 5.23, se debe considerar una objeción final. Nuestro defensor imaginario del argumento ha aducido que cualquier intento de socavar la premisa 5.23 fallará porque podemos, simplemente, reajustar el concepto de ser perfecto para extirpar cualquier imposibilidad que contenga. Si la omnipotencia no es realmente posible, damos marcha atrás y mantenemos que el ser más grande tiene tanto poder como es posible tener... Sin embargo, hay *una* manera de objetar la premisa 5.23 que no se puede eludir por este sistema.

¿Qué pasaría si alguien objetara que es imposible la noción de que algo tenga *existencia necesaria?* Esto es, ¿qué pasaría si pudiéramos derivar alguna imposibilidad del concepto de un ser porque incluyera la propiedad de la existencia necesaria? Esto sería un problema. El defensor del argumento no puede dar marcha atrás en cuanto a esta propiedad y reajustar el concepto del ser más grande para purgar la imposibilidad. Esto es, no puede decir algo como que el ser más grande existe en tantos mundos como es posible para él existir, pero no en todos los mundos. No puede decirlo porque eso minaría la premisa 5.21. Por tanto, si el concepto de algo que tiene existencia necesaria es imposible, el argumento se desbarataría.

¿Es imposible la existencia necesaria? Nadie ha ofrecido un argumento convincente de que sea así. Por tanto, salvo un compromiso anterior con el ateísmo, no tenemos ninguna razón clara para rechazar la premisa 5.23. Por otra parte, todo lo que se puede decir a su favor en este punto es que los filósofos tienden a suponer que las cosas son posibles a menos que se pueda demostrar que son imposibles. Pero esa difícilmente será una consideración convincente para alguien que busque una prueba concreta de la existencia de Dios. Por consiguiente, tal como están las cosas, parece que los teístas y sus adversarios estarán en un punto muerto con respecto a la verdad de 5.23.

### Argumentos cosmológicos

El primer argumento a posteriori que consideraremos es el argumento cosmológico. Como en el caso del argumento ontológico, existen en realidad muchos argumentos cosmológicos, cada uno de los cuales tiene como punto de partida la afirmación de que hay cosas contingentes o verdades contingentes. Esas contingencias proporcionan puntos de partida para el argumento debido a nuestra impresión de que tales contingencias requieren *explicaciones.* Sacas una

hiedra venenosa de tu arriate y, pocos días después, te das cuenta de que tienes una pequeñas manchas rojas que te pican en el brazo. ¿Qué explica las manchas? Probablemente la hiedra venenosa. Sin embargo, podría ser que hayas comido mariscos y seas alérgico a ellos. O podría ser que te hayan picado mosquitos mientras dormías. No podemos saber qué respuesta es la correcta, pero sabemos que *algo* tiene que explicar las manchas. Esas cosas no suceden *sin una razón*.

El mismo tipo de razonamiento que aplicamos a las manchas rojas en los brazos parece igualmente aplicable a otras cosas: una abolladura en el coche, agua en el sótano, un cráter en la luna... También parece aplicable a cosas como la existencia de la Tierra, nuestro sistema solar, la Vía Láctea e, incluso, el universo tomado en su conjunto. Una vez extendemos nuestro razonamiento al universo en su conjunto, la totalidad de las cosas naturales que existen, nos sentimos impulsados a buscar algo extranatural como explicación de la existencia del universo, y estamos así en vías de formular un argumento cosmológico.

Existen diferentes maneras en las que los filósofos han tratado de formalizar y refinar este argumento a lo largo de los siglos, y hay dos versiones que han recibido una especial atención en la reciente filosofía de la religión. Son esos dos argumentos los que consideraremos aquí.

Dependencia. Versión 1

La primera versión del argumento dice así:

5.27 Todo ser es dependiente o se explica por sí mismo.

5.28 No es posible que todos los seres sean dependientes.

5.29 Por tanto, existe al menos un ser que se explica por sí mismo (un ser que a su vez explica la existencia de los seres dependientes).

Un ser dependiente es aquel que depende de algo distinto

a él para la existencia, un ser, en otras palabras, cuya existencia necesita alguna explicación. Por otra parte, un ser que se explica por sí mismo es aquel que no depende para su existencia de nada más; un ser que, de algún modo, explica su propia existencia, la cual, por consiguiente, no requiere ninguna (otra) explicación. La mayoría de los seres dependientes somos conscientes de depender para la existencia de otros seres dependientes. Tú, por ejemplo, eres dependiente, entre otras cosas, de tus padres. Ellos, a su vez, dependen de los suyos. Y así sucesivamente.[4] Cuando nos remontamos hacia atrás a lo largo de estas cadenas de seres dependientes, las cadenas pueden llegar a un final o no. Según esta versión del argumento cosmológico, como veremos, se necesita un ser que se explique por sí mismo. Por supuesto, requiere otro argumento pasar de la simple afirmación de que hay un ser que se explica por sí mismo a la afirmación de que hay un Dios. Pero, si el argumento es acertado, demostrará que hay un ser que tiene una de las propiedades que muchos han considerado particularmente características de Dios.[5]

¿Qué deberíamos pensar de este argumento? Las dos premisas son polémicas y necesitan justificación. Comencemos con la premisa 5.28. Dijimos anteriormente que tenga o no un final la cadena de seres que se explican por sí mismos, se puede argumentar que se requiere un ser necesario. Consideremos cada caso.

Primero, imaginemos que la cadena *termina*. ¿Qué tipo de ser estaría al final? Tendría que ser un ser que se explicase por sí mismo (puesto que la única alternativa sería un ser dependiente y, siendo dependiente, no podría ser el final). Segundo, imaginemos que la cadena *no termina*. Esto es, imaginemos que la cadena de seres dependientes, cada uno explicado por otro que lo precede, continúa infinitamente en el pasado. En ese caso, cada ser dependiente dependería

de algo más para su existencia, y ese algo más siempre sería otro ser dependiente. Si esto es así, en contra de lo que afirma la premisa 5.28, *es* posible que todo ser sea dependiente.

La posibilidad de una cadena infinita de cosas dependientes, cada una explicada por la precedente, es lo que se denomina *objeción del regreso infinito* a la premisa 5.28. Los defensores del argumento tienen, por tanto, que explicar por qué la objeción del regreso infinito es errónea. Una manera de responder a esa objeción es que parece encajar mal con un dato importante que conocemos de nuestro universo, a saber, que no es infinitamente viejo. Normalmente, cuando pensamos casos de un ser dependiente que es explicado por otro, el ser que explica existe antes que el ser que es explicado. Si esto es correcto, un regreso infinito de seres dependientes requeriría un universo infinitamente viejo. Y no lo tenemos. Así pues, no existe un regreso infinito.

Sin embargo, a lo largo de la historia, filósofos y científicos han dudado en cuanto a si el universo es infinitamente viejo o no. Tal vez no queramos que la respuesta a la objeción del regreso infinito se apoye en esos datos científicamente débiles. ¿Existen otras respuestas que no se apoyen en ellos? Algunos han argumentado que el problema con un regreso infinito de ese tipo es que viola un principio fundamental del razonamiento humano sobre la explicación, a saber, el Principio de la razón suficiente:

> PRS: Tiene que haber una causa, una razón o una explicación suficiente para la existencia de toda cosa y para cada hecho positivo.

PRS sostiene que tiene que haber una explicación suficiente para cada cosa *y* cada hecho positivo. El regreso infinito de las cosas dependientes contiene una explicación para *cada* cosa, pero no nos da ninguna explicación para un par de *hechos positivos* importantes:

> HECHO 1: Hay algo en vez de nada.
>
> HECHO 2: Hay un cierto conjunto infinito de cosas, a saber, una cadena infinitamente larga de seres dependientes, cada uno de los cuales depende de los anteriores en la cadena.

Ninguna apelación a cosas dependientes individuales

puede explicar ninguno de estos hechos. Por tanto, tiene que haber alguna cosa, más allá de la serie de cosas dependientes, que proporcione la explicación suficiente para ellos.

Podría parecer que se cierra el caso contra la objeción del regreso infinito, al menos si el Principio de Razón Suficiente es verdadero. Pero los defensores de la objeción del regreso infinito han respondido que HECHO 1 y HECHO 2 *se explican,* después de todo, por el regreso infinito. La razón de que así sea, aducen, es que una vez que hemos explicado *cada miembro* de una serie de cosas dependientes, hemos explicado *la serie entera* (HECHO 2) y su *existencia* (HECHO 1). Podemos ver el error, afirman, considerando un ejemplo más prosaico. Imaginemos la conversación siguiente:

A: ¿Cuánto dinero tienes?

B: Quince dólares.

A: ¿Y por qué tienes quince dólares?

B: Tengo diez dólares en este bolsillo que saqué del cajero automático y cinco dólares en este otro que alguien me dio como devolución de un préstamo.

A: Ya. Entiendo por qué tienes diez dólares y por qué tienes cinco dólares. Ahora, dime, ¿por qué tienes *quince* dólares?

B: *(confundido)* Como te he dicho, saqué diez dólares del cajero y una persona me dio cinco esta mañana, ¿no lo entiendes?

A: No, no. Entiendo la explicación de que tengas los cinco dólares y los diez dólares, pero no me has explicado otros dos hechos: hecho 1, que tienes algo de dinero en vez de no tener nada, y hecho 2, que existe este conjunto de dos cosas, el billete de cinco dólares y el billete de diez dólares. ¿Cómo explicas esos dos hechos?

B: *(molesto)* Sin duda, eres filósofo. Adiós.

Obviamente, A está confundido (o provocando delibera-

damente a su interlocutor). Una vez B ha explicado de dónde proceden los cinco y los diez dólares, no queda nada más que explicar. Explicar las partes explica el todo. Y, dice el defensor de la objeción del regreso infinito, esa es la razón de que no necesitemos ninguna *otra* explicación para el hecho 1 y el hecho 2 aparte de la explicación que tenemos para cada cosa individual dependiente. Es decir, el defensor de la objeción del regreso infinito cree en la veracidad del principio siguiente:

> PRINCIPIO DE QUE EXPLICAR LAS PARTES EXPLICA EL TODO:
>
> Un conjunto de seres dependientes queda explicado «sin ningún residuo no aclarado» cuando cada elemento del conjunto tiene una explicación.

Si este principio es correcto, los hechos 1 y 2 no quedan, pues, sin explicar.

Desgraciadamente, esta ingeniosa defensa de la objeción del regreso infinito falla. Para ver el porqué, consideremos otro ejemplo. A y B están junto a las vías del ferrocarril, mirando un tren que no se mueve y que se prolonga a lo lejos hasta donde alcanza la mirada. De repente, oyen un fuerte ruido, un chirrido, y los vagones del tren empiezan a moverse hacia la derecha. Ahora imaginemos que B señala al vagón que está delante de ellos y pregunta: «¿Por qué se mueve ese vagón?». El acontecimiento del vagón que se mueve es, desde luego, dependiente en el sentido de que algo tiene que causar su movimiento. A responde:

A: Desde luego, se mueve porque el vagón que está justo delante de él se mueve, y los dos están enganchados.

B: Bien, pero ¿qué hace *que el otro* vagón se mueva?

A: ¡El que está delante de él, por supuesto!

B: Sí, pero ¿qué hace que *ese* se mueva?

A: ¿El que está delante de él*?*

B: *(viendo cómo va la conversación, y un poco harto)* ¿Por qué hablo contigo? Mira, lo que quiero saber es ¡cuál es la causa última de que el tren se mueva!

Hay más de una respuesta razonable que A podría dar. Pero una cosa que A no podría decir razonablemente es que «no hay ninguna causa última para el movimiento del tren; hay solo una serie de vagones de tren que sigue sin parar hasta el infinito, y cada vagón es movido por el que tiene delante». Esa explicación sería insatisfactoria porque posponemos la explicación del movimiento del vagón apelando al siguiente, y al siguiente, y al siguiente... Pero, de este modo, nunca alcanzaremos, de hecho, una explicación.

¿Qué nos muestra todo esto? El ejemplo de los quince dólares parece ir a favor del PRINCIPIO DE QUE EXPLICAR LAS PARTES EXPLICA EL TODO, mientras que el ejemplo del vagón de tren parece ir en contra. ¿Entonces? Si pensamos atentamente en los dos casos, veremos que, de hecho, nos enseñan la misma lección. La diferencia entre los dos es que en el caso de los quince dólares nuestra explicación de cada cosa dependiente (cinco y diez) era otra cosa que estaba *fuera del conjunto* de cosas que había que explicar (el amigo que devuelve el dinero y el cajero). En el caso del vagón de tren, la explicación de cada cosa dependiente procede de *dentro del conjunto* de cosas que había que explicar. Eso nos llevaría a pensar que un principio como el siguiente es verdadero:

> PRINCIPIO DE LAS EXPLICACIONES EXTERIORES
> Un conjunto de seres dependientes es explicado «sin ningún residuo no aclarado» cuando cada elemento del conjunto tiene una explicación *y al menos un elemento del conjunto es explicado por la apelación a algo exterior al conjunto de seres dependientes que tienen que ser explicados.*

Esto aclara por qué el ejemplo de los quince dólares nos ofrece una explicación completa y el ejemplo del vagón de tren no. El primero explica cada parte apelando a algo exterior a la serie, mientras que el último no explica *nada* de ese modo.

Lo mismo para la premisa 5.28. ¿Y qué pasa con la premisa 5.27? Esa primera premisa afirma que podemos dividir todas las cosas que existen en dos categorías: dependientes o que se explican por sí mismas. Resulta difícil proponer

ejemplos de seres que se expliquen por sí mismos, pero los ejemplos de las cosas dependientes son fáciles. Echa una mirada a la habitación en la que estás. Cada una de las cosas que ves es una cosa dependiente: las paredes, las lámparas, la alfombra en el suelo, etcétera. Todas esas cosas existen porque alguien o algo reunió ciertas partes y las transportó al lugar donde ahora estás. En este sentido, todas son dependientes.

Sin embargo, hay al menos una categoría que podemos imaginar además de las dos reconocidas por la premisa 5.27: cosas que no son *explicadas por nada en absoluto.* ¿Por qué la premisa 5.27 excluye la posibilidad de esas cosas? Lo hace por razones similares a las esbozadas anteriormente. Cuando nos encontramos con cosas que podrían no haber existido (las manchas rojas en los brazos, el planeta Tierra), pensamos que deben de ser explicadas de alguna manera. Los defensores del argumento cosmológico afirman que esta exclusión se basa en el Principio de razón suficiente. Si el PRS es verdadero, el conjunto de todos los seres dependientes necesitará, de hecho, alguna explicación, y esa explicación tendrá que suponer la apelación a algún ser que se explique por sí mismo, exactamente como afirma la conclusión.

¿Es PRS verdadero? Algunos argumentan que el principio es evidente por sí mismo. Otros, que es un principio fundamental de la razón humana. Sin embargo, PRS se enfrenta a tres objeciones serias.

La primera objeción a PRS surge del hecho de que nuestras mejores teorías de la Física afirman que hay acontecimientos en la naturaleza que simplemente no tienen causas o razones suficientes. La desintegración radioactiva proporciona un buen ejemplo. Según la teoría más generalmente aceptada sobre tales cosas, es imposible predecir cuándo un átomo radioactivo se desintegrará porque los acontecimientos de desintegración son ajenos a la determinación; no hay

ninguna condición *suficiente* para que se produzcan. Por tanto, PRS es falso.

La segunda objeción se refiere a la libre elección. Según una noción generalmente aceptada de la libre elección, cuando elijo entre dos o más cosas, la acción solo es libre si en el momento de la decisión puedo escoger otra cosa. Si mi deseo de una cosa era suficiente para mi elección (es decir, que, dado el deseo, la elección era inevitable), la elección no fue libre. En consecuencia, si mi elección entre alternativas es auténticamente libre, esa elección debió de carecer de condiciones suficientes. No habría, pues, razones suficientes para las elecciones libres. En consecuencia, si existen tales elecciones, PRS es falso.

Podríamos revisar PRS tratando de corregirlo con varias excepciones para evitar estas objeciones. Pero PRS se enfrenta a una tercera objeción aún más grave. Esta objeción la planteó por vez primera de forma cuidadosa el filósofo que acuñó el Principio de razón suficiente, Gottfried Leibniz, y recientemente ha sido defendida por otros. Según PRS, todo hecho positivo requiere una explicación. Pero, por supuesto, el conjunto de todos los hechos positivos es un hecho positivo sobre el mundo: hecho que sería expresado, por ejemplo, por un libro (muy largo) que contase la historia *completa* de cómo son las cosas en el cosmos, cómo han sido y cómo serán. Llamemos a ese hecho el SUPERHECHO. Si PRS es verdadero, entonces el SUPERHECHO necesita explicación. Llamemos a esa explicación, cualquiera que pudiera ser, simplemente «LA RAZÓN». ¿Qué podría ser LA RAZÓN? Para nuestro propósito, no importa realmente. Lo que importa es que LA RAZÓN tendría que ser o una verdad necesaria o una verdad contingente, y, por desgracia, existen serios problemas para las dos alternativas.

Consideremos lo que se seguiría de que LA RAZÓN fuera una verdad necesaria. En tal caso, LA RAZÓN sería verdadera en to-

dos los mundos posibles: el mundo real (el mundo que es el SUPERHECHO) y todos los demás mundos posibles (Mundo Posible 1, Mundo Posible 2, Mundo Posible 3...) Recordemos, no obstante, que se supone que LA RAZÓN para el SUPERHECHO es una *razón suficiente* para él. Esto significa que en todo mundo donde LA RAZÓN sea verdadera se obtendrá el SUPERHECHO. Pero esto significa que el SUPERHECHO se obtiene en *todos los mundos,* lo que es solo otra manera de decir que el SUPERHECHO se obtiene *necesariamente.* El resultado es que el mundo real es *necesariamente* real. Y eso es un problema porque estamos comprometidos con la idea de que otros mundos podrían haber sido reales (puesto que las cosas podrían haber discurrido de ciertas maneras en que no lo hicieron).

¿Qué sucede si LA RAZÓN no es necesaria? Lo primero que tenemos que señalar es que, si no es necesaria, es verdadera solo en *un* mundo, a saber, el mundo descrito por el SUPERHECHO. El problema en este caso es que solo proposiciones muy especiales son verdaderas precisamente en un mundo. Esto debería ser obvio una vez que pensamos en esas proposiciones. Consideremos primero las proposiciones que son verdaderas en muchos mundos. Proposiciones como «Ernest Hemingway existe (o existió)» son verdaderas en el mundo real, pero serán verdaderas también en muchos otros mundos. A diferencia de estas verdades, las verdades que son verdaderas en un solo mundo son difíciles de pensar. Resulta que las únicas proposiciones que son verdaderas en un solo mundo, digamos el mundo real, son proposiciones que son lógicamente equivalentes a esta: «El mundo descrito en el SUPERHECHO existe». Por desgracia, esas proposiciones solo indican que el SUPERHECHO es real. Por lo tanto, no pueden *explicarlo.*

Lo que esto nos muestra son las inaceptables consecuencias que se siguen de suponer que hay una razón suficiente para la realidad de nuestro mundo. Y, por tanto, deberíamos

rechazar que exista tal explicación. Y, una vez que lo hacemos, tenemos que rechazar PRS y su aplicabilidad a la pregunta de por qué nuestro mundo es real.

Dependencia. Versión 2

¿Existe una manera de salvar el argumento cosmológico de la dependencia? La única manera sería defender la premisa 5.27 utilizando algún principio distinto a PRS. Cuando pensamos en qué principios podrían desempeñar un papel sustitutorio, es importante recordar el papel exacto que desempeñaba PRS. Este consistía en excluir la posibilidad de cosas que no sean explicadas por nada. Pero, si eso es todo lo que necesitamos, entonces servirá un principio más débil que PRS. Por ejemplo:

> NCCI: No puede haber cosas contingentes independientes.

Con NCCI podemos reformular nuestro argumento de dependencia de la manera siguiente:

5.30 Todo ser es o dependiente o necesario.

5.28 No todos los seres pueden ser dependientes.

5.29 Por consiguiente, al menos, existe un ser necesario (un ser del que, al menos parcialmente, dependen los seres dependientes para su existencia).

¿Cómo deberíamos evaluar este argumento? Si NCCI es verdadero, la premisa 5.30 es verdadera. Defender la premisa 5.28 requerirá una vez más descartar la posibilidad del regreso infinito. ¿Descarta NCCI esa posibilidad? No exactamente. Nótese que, si el universo consta de una secuencia infinita de cosas contingentes, cada una dependiente de otra, entonces no existen cosas contingentes independientes. En consecuencia, parece que todo ser puede ser dependiente después de todo.

Solo hay dos maneras de eludir esta objeción. La primera es defender la afirmación de que el universo en su conjunto es en sí mismo una cosa contingente, y luego argumentar, vía NCCI, que no puede ser una cosa contingente indepen-

diente. Por desgracia, esta no es tarea fácil, puesto que defender esta afirmación requeriría articular una visión de cuándo una colección de entidades constituye o viene a ser una sola cosa. La segunda es advertir que este tipo de regreso infinito no parece más satisfactorio que el regreso infinito que se defendía anteriormente en el caso del vagón del tren.

La versión del kalam

Otra versión del argumento cosmológico, que encuentra sus raíces en la filosofía islámica medieval, ha sido defendida recientemente por William Lane Craig. En vez de argumentar a partir de la existencia de cosas contingentes o dependientes de una causa, este argumento sostiene que todo lo que comienza a existir, incluido el universo, debe tener una causa que lo haga existir. El argumento se puede formular más simplemente como sigue:

5.31 Cualquier cosa que empieza a existir tiene una causa de su llegar a existir.

5.32 El universo empezó a existir.

5.33 Por tanto, el universo tiene una causa de su llegar a existir.

A muchos defensores del argumento del kalam les parece que la primera premisa es simplemente obvia. Les sorprendería enterarse, pues, de que algunos cosmólogos han afirmado recientemente que hay partículas, y, en realidad, el universo como un todo, que pueden llegar a existir enteramente de nada. Preexistiendo a nuestro universo material hay un pre-espacio o vacío cuántico del cual, en este modelo, surgió nuestro universo. ¿Contradice esta creación espontánea de la materia a partir de «nada» la premisa 5.31?

No es en absoluto evidente que lo haga. Cuando los físicos o los cosmólogos hablan del universo surgiendo de «nada» o del «vacío cuántico», debemos interpretar sus palabras con cuidado. Tal vez haya un sentido en el que esas

condiciones anteriores o simultáneas sean nada. Pero existe otro sentido en el cual sin duda son *algo*. Después de todo, esas condiciones (el vacío cuántico incluido) parecen estar gobernadas por las leyes de la naturaleza, pueden ser *descritas* (como fluctuantes, por ejemplo), se puede decir que *producen* partículas, etcétera. ¡Realmente, parece que nada es capaz de mucho! Todas estas cosas deberían suscitar serias dudas sobre si esas afirmaciones vienen a constituir, realmente, un ejemplo que contradice la premisa 5.31.

La segunda premisa del argumento ha sido defendida de dos maneras diferentes. La primera consiste, simplemente, en apelar a las afirmaciones de la cosmología actual. La ciencia actual sostiene la afirmación de que el universo vino a la existencia hace aproximadamente 14 500 millones de años. En consecuencia, la ciencia apoya la premisa 5.32. Sin embargo, desde el periodo medieval, algunos filósofos han argumentado que podemos fundamentar la verdad de la premisa 5.32 por vías que no tienen nada que ver con la ciencia. Según este segundo argumento, es *imposible* que el universo no haya tenido principio. La razón es que un universo sin principio debería contener una serie realmente infinita de momentos del pasado y esas infinitudes reales son imposibles.

Para ver la fuerza de este argumento, imagina que te dicen que empieces a contar de uno en uno desde el número uno. Uno, dos, tres... «¿Cuándo debo parar?», preguntas. «Cuando llegues al infinito» es la respuesta. Muy gracioso. Sabes, por diversas razones, que la respuesta no puede ir en serio. Una razón es que *no puedes* contar hasta el infinito, no porque no haya bastante tiempo, sino más bien porque, independientemente del tiempo que sigas contando, llegar al infinito es *imposible*. Igualmente, si nos dijeras que acabas de terminar la muy ardua tarea de contar hasta el infinito, pensaríamos que estás bromeando o que estás loco. Sen-

cillamente, no puedes hacerlo. La idea misma carece de sentido.

Estos ejemplos son importantes, dicen los defensores del argumento, porque si el universo contiene una serie realmente infinita de momentos pasados, habrá conseguido, por decirlo así, ¡contar hasta el infinito! Pero lo que es imposible para ti es imposible para el universo.

Evaluar el éxito de este argumento particular es difícil porque el infinito mismo es un tema fastidioso. Pero evaluar el éxito de este argumento es algo menos importante en este momento porque tenemos buen apoyo científico independiente para la premisa 5.32, tal como hemos visto.

Un rasgo interesante del argumento cosmológico del kalam es que propone que el universo tuvo un principio en el tiempo. Esto significa que hubo un primer momento en el universo, y, por tanto, que, si existe una causa del llegar a ser del universo, esta causa no puede haber precedido a la existencia del universo en el tiempo. ¿Cómo puede ser esto? Es decir, ¿cómo sería posible que se hiciera llegar a ser al universo si la causa no existía *antes* que él?

Craig ha argumentado que debemos entender esta relación causal en el sentido de que la causa existe no *antes del* efecto, sino *simultáneamente con* él. Relaciones causales como esa existen en muchos ámbitos de la naturaleza. Por ejemplo, cuando ponemos una taza en la mesa, la mesa sostiene la taza en su lugar e impide que se caiga. Y mientras no haya un terremoto u otro trastorno, la mesa continúa impidiendo que la taza caiga. Esto podría parecer un acuerdo por el que una cosa (poner la taza en la mesa) causa otra (la taza es sostenida en su posición en el espacio). Pero, en realidad, si la taza hubiera estado en la mesa siempre, la mesa estaría causando simultáneamente que la copa mantuviera su posición siempre. No sería como cuando un acontecimiento causa el acontecimiento siguiente. De la misma ma-

nera, Craig argumenta que el que Dios sea causa de que el universo llegue a ser podría ser simultáneo con su llegar a ser.

Craig piensa también que podemos sacar conclusiones sobre los atributos específicos de la causa del universo. Por ejemplo, dice que, puesto que la existencia del universo depende de su causa, y puesto que no hay espacio ni tiempo sin la existencia del universo, podemos inferir que la causa del universo es un ser no temporal, un ser que no reside en el continuo espacio-temporal. Aunque el argumento no supone que la causa del universo sea omnipotente ni omnisciente, Craig aduce que implica que la causa del universo es capaz de algo como la libre elección. Si la causa del universo es una entidad no temporal que existe eternamente, cualquiera de sus efectos existe probablemente por la eternidad a menos que ese ser tenga en sí mismo el poder de producir efectos «a voluntad».

Como hemos señalado, el argumento del kalam se basa en dos afirmaciones: que el universo tuvo un principio y que todo lo que tiene un principio requiere una causa. Aunque algunos críticos se han centrado en la primera afirmación, y especialmente en el argumento respecto de la imposibilidad de infinitudes reales, la crítica más reciente se ha centrado en la segunda afirmación. ¿Cómo podemos saber que todo lo que empieza a existir tiene una causa? Hume y otros afirman que no podemos saberlo a partir de la sola razón. Si fuera cierto, es algo que conoceríamos a través de la experiencia. Esto es, sabríamos que es cierto porque seríamos conscientes de que muchas cosas vienen a la existencia y veríamos que todas esas cosas tienen causas. Podríamos entonces inferir que lo que es verdadero en estos casos es verdadero en todos los casos. Sin embargo, las inferencias (inductivas) de este tipo solo son buenas cuando tenemos

experiencia de algunos casos, y cuando los casos no observados son relevantemente similares al caso en cuestión.

¿Conocemos suficientes casos para concluir que la premisa 5.32 es verdadera? Es difícil confiar en que así sea. Además, los tipos de cosas con que estamos familiarizados ¿son lo bastante similares a los universos-en-conjunto para que las lecciones aprendidas en un caso se puedan aplicar al otro? Esa pregunta parece incluso más difícil de responder. Sin embargo, algunos han argumentado que la respuesta es fácil, y que esa respuesta es «no». Los objetos con los que estamos familiarizados que empiezan a existir son objetos que están *en el tiempo*, con causas que están *en el tiempo*. Con el argumento del kalam estamos aplicando nuestra experiencia a un caso en el que una entidad no temporal causa la existencia de la totalidad del espacio, el tiempo y la materia. Los dos casos parecen muy distintos.

Finalmente, algunos críticos han planteado objeciones a la coherencia de la idea de un ser no temporal que es causa de un universo temporal o de una persona no temporal haciendo «elecciones» o ejercitando «actos de voluntad», puesto que ambas cosas parecen requerir secuencias de acontecimientos.

#### Los argumentos del diseño

Los argumentos cosmológicos toman como punto de partida la existencia de cosas dependientes, contingentes o no-eternas, y aducen que tiene que haber un ser sobrenatural con poder o categoría suficiente para explicarlas. Los argumentos del diseño o *teleológicos* toman como punto de partida la existencia de objetos naturales que muestran patrones que solo se explican, o se explican de forma óptima, por la actividad de seres racionales que los diseñan.

Los argumentos que tratan de demostrar la existencia de un diseñador a partir de la prueba de un diseño evidente han sido defendidos por filósofos desde al menos la época

de Platón. Aquí consideramos dos versiones clásicas del argumento y un planteamiento más reciente.

El argumento de la analogía

Se ha discutido mucho sobre cómo formular exactamente el argumento del diseño. Y el marco establece una gran diferencia, dado que algunas formas de plantearlo lo deja abierto a objeciones obvias y decisivas. Por ejemplo, podríamos empezar con un argumento como este:

5.34 El universo es como una máquina.

5.35 Las máquinas están hechas por diseñadores.

5.36 Por tanto, es probable que el universo esté hecho por un diseñador.

No es raro que quienes creen en la existencia de Dios planteen argumentos del diseño como este. Pero, así expuesto, el argumento es muy poco claro. Primero, ¿qué significa decir que el universo es *como* una máquina? Segundo, aunque el universo sea como una máquina, tal vez se parezca aún más a otra cosa: a un experimento de un científico loco y sádico, o a una roca oscura, sin vida, en gran parte fría, o… ¿Cuál de estas analogías es más pertinente, y quién decide?

Podemos empezar a hacer el argumento más claro y riguroso tratando de encontrar algún rasgo específico que compartan el universo (o algunas de sus partes naturales) y cosas que se saben diseñadas, donde el rasgo compartido sea un signo seguro de diseño en el caso de las cosas diseñadas. Si, por ejemplo, dirigiésemos nuestros telescopios a una región del firmamento y encontramos una gran colección de estrellas formando las palabras «este universo fue diseñado por Dios», concluiríamos que esa parte del mundo natural fue diseñada porque (a) comparte algo (frases gramaticales en nuestro idioma) con las cosas que sabemos que son diseñadas (libros, revistas, etcétera) y (b) las cosas diseñadas tienen esa misma característica *porque* son diseñadas.

Reconsiderado a esta luz, el argumento sería más o menos así:

5.37 Hay alguna propiedad P tal que (a) algún objeto natural N (o tal vez el cosmos como un todo) tiene P, (b) muchos artefactos (relojes, por ejemplo) tienen P, y (c) los artefactos que tienen P lo tienen porque son producto del diseño.

5.38 Las cosas parecidas generalmente tienen también causas o explicaciones parecidas.

5.39 Por lo tanto, es razonable concluir que N tiene P porque es igualmente producto de un diseño.

Para que este argumento funcione tenemos que identificar alguna propiedad P que tengan los objetos naturales y los artefactos y que señale de manera fidedigna el diseño de los artefactos. No es difícil imaginar al menos algunos candidatos para P: ser semejante a una máquina, estar compuesto de máquinas integradas en otras máquinas, o tener partes que están ajustadas entre sí con precisión de manera que realicen ciertos fines.

¿Qué debemos pensar de las premisas de este argumento? Consideremos la premisa 5.37. Lo que afirma es algo así: algunos objetos naturales y algunos artefactos humanos se parecen en que son semejantes a una máquina, y los artefactos son semejantes a una máquina porque están diseñados. Por desgracia, nada de esto está siquiera cerca de ser sencillo u obvio. ¿Se parece el universo a una máquina? Eso depende de lo que se entienda por «máquina». Si por «máquina» queremos decir un conjunto de piezas que interactúan y que están diseñadas para ejecutar una función de algún tipo, decir que el universo se parece a una máquina simplemente evita la pregunta. No podemos usar tal afirmación como premisa en un argumento que aspira a demostrar que el universo está diseñado.

Tal vez una máquina sea un conjunto de piezas que interactúan de una manera regular y ordenada. Pero ¿por qué deberíamos pensar, como requiere la premisa 5.38, que las cosas que se parecen a las máquinas tienen causas similares para ser de esa manera? Como señaló Hume, y como vimos anteriormente, algunas cosas podrían ser como máquinas porque son productos de un diseño, pero otras son como máquinas porque son organismos vivos. Así pues, ¿se parece el universo a una máquina porque fue diseñado o porque es un organismo gigantesco?

El diseño como inferencia de la mejor explicación

Todo esto deja claro que los argumentos del diseño basados en la analogía son muy difíciles de defender. Debido a esto, la mayor parte de los argumentos del diseño tratados en la filosofía contemporánea de la religión están construidos como «inferencias de la mejor explicación». Anteriormente consideramos un ejemplo en el que te despiertas con unas marcas rojas que te pican en el brazo después de haber manipulado hiedra venenosa el día anterior. Todos coincidimos en que algo distinto a la hiedra venenosa *podría* explicar las marcas. Sin embargo, también estamos de acuerdo en que lo más razonable es pensar que la culpable es la hiedra venenosa. Al sacar esta conclusión, haces una inferencia de la mejor explicación entre varias explicaciones posibles.

Los argumentos de este tipo funcionan solo cuando no hay ninguna otra buena explicación alternativa. Si, además de coger la hiedra venenosa ayer, hubieras luchado hace una semana con alguien que hubiera tenido varicela, tu confianza en la explicación de la hiedra venenosa disminuiría extraordinariamente. Por lo tanto, cuando consideramos los argumentos del diseño, primero tenemos que saber qué otras explicaciones podría haber para el aparente diseño del mundo.

Las explicaciones alternativas más habitualmente presentadas son el azar, por una parte, y la evolución por otra. Explicar la existencia de algo apelando al azar no es realmente muy diferente a no ofrecer ninguna explicación. Las cosas que ocurren por azar *solo suceden;* su aparición no es pretendida por agentes racionales ni está garantizada por las leyes de la naturaleza.

Las explicaciones referidas a la evolución funcionan de manera bastante diferente. Tales explicaciones plantean la hipótesis de que el aparente diseño, al menos en el reino biológico, debe explicarse por el mecanismo de un proceso algorítmico natural, a saber, la variación y la selección natural. En los descendientes de ciertos organismos aparecen variaciones, y cuando esas variaciones son adaptativas (y heredables) su frecuencia aumentará a lo largo de las generaciones sucesivas. Por tanto, debemos esperar que esos organismos estarán cada vez mejor adaptados a su entorno y mostrarán cualidades cada vez más llamativas (tal vez como la vida consciente y moralmente significativa). Esas cualidades ofrecen la apariencia de un diseño; pero, en este planteamiento, esa apariencia es engañosa.

Esta explicación alternativa es históricamente importante, puesto que, en su apogeo a principios del siglo XIX, la inmensa mayoría de los argumentos del diseño se centraban en el reino biológico. Sin embargo, desde la publicación de *El origen de las especies* de Darwin, la explicación evolutiva alternativa ha llegado a parecer una explicación aún más probable. Los argumentos del diseño más recientes se centran en un tipo de orden muy diferente, que parece resistirse a las explicaciones debidas al azar o la evolución. Volveremos luego a esos argumentos.

Argumentos del diseño del «ajuste fino»

En el siglo XIX, científicos y filósofos estaban particularmente impresionados por el aparente diseño de la naturale-

za en el reino de la biología. Las intrincadas estructuras internas integradas de los organismos, la extraordinaria adaptación de estos organismos a su entorno, y el hecho de que numerosas plantas y animales fueran útiles para propósitos humanos, todo ello, se pensaba, debía de ser la obra de un diseñador divino. El darwinismo frustró estos argumentos puesto que proporcionaba un mecanismo no intencional para ese diseño aparente.

Desde la segunda mitad del siglo XX, científicos y filósofos han prestado una atención cada vez mayor a otra área en la que encontramos una prueba poderosa de aparente diseño: la cosmología. Cosmólogos recientes se han visto impresionados por el hecho de que las condiciones, las leyes y las constantes que determinan el origen del universo y la actividad de la materia que contiene parecen haber sido *ajustadas* de tal manera que permiten la aparición de la vida. Este tenue equilibrio de múltiples condiciones ha sido reconocido igualmente por teístas y ateos, y llevaron a Fred Hoyle, célebre cosmólogo ateo del siglo XX, a observar: «Una interpretación de los hechos basada en el sentido común sugiere que un superintelecto ha actuado por medio de la física, la química y la biología, y que no existen fuerzas ciegas dignas de ser mencionadas en la naturaleza. Los números que manejamos a partir de los hechos me parecen tan abrumadores como para colocar esta conclusión más allá de toda discusión».[6]

Este aparente «ajuste fino» cósmico lleva a algunos a decantarse por el siguiente argumento:

5.40 El universo exhibe un ajuste fino de un tipo que lo hace apto para la vida.

5.41 La existencia de un ajuste fino es probable en el teísmo.

5.42 La existencia de un ajuste fino es altamente improbable en el ateísmo.

5.43 Por lo tanto, el ajuste fino proporciona una prueba firme a favor del teísmo frente al ateísmo.

¿Qué tipo de prueba ofrecen los cosmólogos de la premisa primera? En realidad, existe una larga lista de ejemplos de ese ajuste fino. He aquí tres:

(A) Según el modelo cosmológico más generalmente admitido, el universo llegó a la existencia hace aproximadamente 14 500 millones de años en la Gran Explosión. Muy poco después de la Gran Explosión, el universo sufrió una «inflación» cósmica durante la cual se expandió de manera extremadamente rápida durante una mera fracción de segundo. Si el ritmo de la inflación durante este periodo hubiera sido diferente por tan solo $1/10^{60}$, el universo habría dejado de expandirse y habría colapsado sobre sí mismo debido a las fuerzas gravitatorias internas, o se habría expandido tan rápidamente que las partículas elementales no se habrían podido agrupar para hacer posible algún tipo de formación material.

(B) Los átomos están constituidos por un núcleo y uno o más electrones que orbitan alrededor del núcleo. Aparte del hidrógeno, el núcleo de todo átomo contiene dos o más protones, que se mantienen juntos por algo que los científicos denominan la «fuerza nuclear fuerte». Como ocurre con el ritmo de inflación, la intensidad de la fuerza nuclear fuerte debe estar equilibrada con gran precisión para que sea posible la vida. Si, por ejemplo, la fuerza nuclear fuerte fuera solamente un 10 por ciento más débil de lo que es, los protones nunca podrían empezar a agruparse de manera que permitiesen la formación de átomos distintos a los de hidrógeno. En ese universo, no habría ninguna posibilidad de formar ninguna molécula compleja. Y esa complejidad es necesaria para la vida. Si la fuerza nuclear fuerte fuera tan solo un 4 por ciento más débil, habría sucedido algo muy diferente: podrían haberse formado núcleos de pares de neutrones o de pares de protones. En ese caso, las reacciones que se producirían dentro de las estrellas habrían sucedido muy rápidamente, y no a lo largo de los más de mil millones de años que llevan ahora, y esto significaría que el universo carecería de las fuentes de luz y calor que son fundamentales para el origen y el desarrollo de la vida.

(C) No solo la fuerza nuclear fuerte debe ser de una cierta intensidad, necesita también ser proporcional a otra fuerza fundamental de la naturaleza, la fuerza electromagnética, dentro de unos límites muy pequeños. La razón de que así sea no es difícil de entender. La fuerza electromagnética es la fuerza que hace que los protones traten de separarse. Esta fuerza tiene que ser equilibrada por la fuerza fuerte que los mantiene unidos. Por ejemplo, si la fuerza nuclear fuerte fuera solo 1/25 menos intensa de lo que es, la mitad de los elementos necesarios para las formas de vida compleja no podrían existir, porque las fuerzas de repulsión separarían los núcleos de los elementos superiores.

Estos son solamente un puñado de los numerosos ejemplos del llamado «ajuste fino» cósmico.

La segunda premisa parece bastante plausible. Si el teísmo es verdadero, es razonable suponer que el creador crearía un universo con condiciones que fuesen favorables a la formación de la vida y, es más, de la vida inteligente. Esa vida sería capaz de los bienes distintivamente personales que parecen ser de valor predominante: amor, amistad, acción moralmente significativa, etcétera.

¿Y qué pasa con la premisa 5.42? La afirmación de que el ajuste fino es improbable en el ateísmo parece inicialmente correcta. Después de todo, si estas constantes y fuerzas so-

metidas al ajuste fino pudieran haber tenido otros valores distintos a los que tienen, ¿qué probabilidad habría de que hubieran sido ajustadas de la manera necesaria para permitir la vida sin ninguna razón aparente?

Algunos han aducido que esta pregunta, y el razonamiento en defensa de la premisa 5.42, supone algo falso, y este supuesto falso nos engaña haciéndonos pensar que la premisa 5.42 es verdadera cuando no lo es. El supuesto es que es altamente improbable que las constantes y las fuerzas se ajustarían para la vida en vez de ajustarse de alguna otra manera. Esto, afirman, es un error. Para ver el porqué, imaginemos (por mor de la simplicidad) que hay diez constantes y fuerzas ajustadas, y que cada una de ellas puede tomar diez valores diferentes. Pensemos en ellas como diez diales, cada uno de ellos con números que van del cero al nueve. Para que la vida sea posible, digamos que el valor de todos los diales tendría que situarse en el número cinco. ¿Cuál es la probabilidad de que eso ocurra? Una entre diez mil millones. Es una probabilidad muy baja. Pero ahora imaginemos que los diales son ajustados según los valores 2, 4, 6, 7, 1, 3, 8, 9, 1, 0, que no permiten la vida. ¿Cuál es la probabilidad de que *eso* ocurra? En realidad, la misma: una entre diez mil millones. Por lo tanto, las posiciones que permiten la vida no son más improbables que cualquier otra serie de posiciones que los diales puedan tomar. Las posiciones que permiten la vida no son las únicas en ser improbables; son, de hecho, tan improbables como cualquier otra serie. Dado que las constantes y las fuerzas tenían que tener *un valor u otro,* no nos debería sorprender que tengan *esos valores,* puesto que cada serie de ellos es igual de improbable.

Pero esta objeción no es válida. Lo podemos ver considerando el ejemplo siguiente: cuatro amigos se reúnen para jugar al póquer una noche y uno de los jugadores, John, saca escalera real diez veces seguidas al primer reparto de

cartas. Sus amigos lo acusan entonces de hacer trampas y lo amenazan con quitarle el dinero y echarlo. Pero John contesta: «Sé que es improbable que consiga escalera de corazones en el primer reparto. De hecho la probabilidad es aproximadamente una entre un millón. Pero ¿cuál es la probabilidad de que yo consiga dos picas (un 3 y un 6) y tres corazones (un 9, una J, y un as)? Esa mano es una basura. Pero la probabilidad de conseguirla es la misma: algo así como una entre un millón. Así pues, aunque la secuencia particular de cartas que me llegó es inmensamente improbable, no es ni más ni menos probable que cualquier otra secuencia particular de cartas. Tenía que tener alguna; entonces, ¿por qué razón os parece que una serie es más sorprendente o con más necesidad de explicación que otra si todas son igualmente improbables? Por supuesto, no hay ninguna razón».

A menos que sus amigos sean muy crédulos, John debería esperar perder sus ganancias y ser puesto de patitas en la calle. ¿Por qué? Porque lo que necesita una explicación en este caso no es que le llegara un «reparto improbable de cartas», sino que le llegara, contra toda probabilidad creíble, una serie de repartos insuperables. Hay múltiples repartos de cartas que no valen para nada y solo unos pocos mucho mejores que todos los demás. Queremos saber por qué le llegó una serie improbable y *especial* de repartos de cartas. Lo mismo es cierto en el caso de los argumentos del ajuste fino. Es sin duda cierto que cualquier serie de posiciones sería improbable. Pero esta serie es improbable y especial, y por eso precisa una explicación.

Otros han aducido que la premisa 5.42 podría estar equivocada porque hay razones subyacentes, que desconocemos, que explicarían por qué estas constantes tendrían los valores que tienen. Por ejemplo, en un tiempo creímos que las respectivas intensidades del magnetismo y de la electri-

cidad podían variar de manera muy independiente. Pero ahora sabemos que estas fuerzas no son independientes. Tal vez algo similar pudiera ser cierto con respecto a las fuerzas y las constantes ajustadas que parecen ser dejadas al azar para ajustarse a los valores correctos. Tal vez para que existiera un universo físico, las fuerzas y las constantes debían tener las mismas posiciones que tienen en el mundo real. Aunque esta objeción puede resultar correcta, el planteamiento de los físicos y los cosmólogos actuales es que las leyes y las constantes no están relacionadas de esta manera. Por tanto, hasta nuevo aviso, tendremos que desechar esta objeción.

Otros han objetado, en cambio, la premisa 5.42 aduciendo que, aunque la *vida tal como la conocemos* sería improbable si las constantes y las fuerzas de la naturaleza fueran ligeramente diferentes, tal vez serían posibles *otras formas de vida*. Tal vez el carbono solo se pueda formar bajo condiciones extremadamente específicas. Pero ¿quién dice que toda vida debe estar basada en el carbono? Quizá formas de vida que ahora nos son inimaginables serían posibles si las fuerzas y las constantes fueran radicalmente diferentes de lo que lo son en nuestro universo.

Es cierto que podríamos ser incapaces de predecir o imaginar las diversas formas que la vida podría tomar en universos que difieren del nuestro de manera esencial. Pero lo que *podemos* predecir es que la vida sería imposible si el universo no existiera, o si no contuviera materia, o si solo contuviera hidrógeno. Y el argumento del ajuste fino parece ser un poderoso ejemplo de que, si las fuerzas o las constantes tuvieran valores muy diferentes de los actuales, no habría ni universo, ni materia, ni nada que fuese más complejo que el hidrógeno.

La objeción más fuerte a la premisa 5.42 es la llamada «objeción del multiverso». Según esta, la existencia de un

universo producto del ajuste fino es improbable en el ateísmo *si solo existe un universo*. Pero, si hay múltiples universos, cada uno de los cuales difiere de los demás con respecto a sus leyes y fuerzas, entonces no es tan improbable que uno de esos universos permita la vida.

Aunque la existencia de múltiples universos pudiera llevarnos a rechazar la premisa 5.42, esta objeción se enfrenta a tres dificultades. Primero, dado que no tenemos ninguna evidencia real de la existencia de esos universos, parece más razonable rechazar que aceptar su existencia. La razón de ello es el principio general que aceptan los científicos en su teorización, que se podría formular como sigue: siendo igual todo lo demás, debemos preferir hipótesis para las que tenemos pruebas independientes o que son extrapolaciones naturales de lo que ya conocemos. Puesto que la creencia en la existencia de múltiples universos violaría ese principio, deberíamos rechazar dicha creencia.

En segundo lugar, la realidad de los múltiples universos solo minaría la premisa 5.42 si fuera probable que esos universos tuvieran fuerzas y constantes diferentes. Sin embargo, los modelos actuales que postulan la existencia de múltiples universos no especifican claramente que tales universos difieran entre ellos de esa forma. Esta es, por el momento, un área muy controvertida de la teorización científica y por eso puede ser que esté próxima la resolución de este asunto. Pero, por ahora, estos modelos no apoyan de manera evidente tal posibilidad.

Finalmente, algunos físicos han argumentado que, aunque existiera un mecanismo para generar múltiples universos, este mecanismo tendría que ser ajustado para ser capaz de generar universos viables. Un «universo generador» tendría que tener características que lo hicieran capaz de producir estos numerosos universos viables con diferentes fuerzas y constantes. Ahora bien, como cualquier máquina

creadora de máquinas, este universo generador también tendría que ser ajustado para este propósito. Esa especificidad requeriría probablemente un ajuste fino de más alto nivel.

En este punto, nos podríamos preguntar lo siguiente: si el universo generador muestra una complejidad que requiere una explicación, entonces, ¿no implica esto que un diseñador requiere una explicación? Si es así, un diseñador no nos ofrece una explicación más completa de la que nos ofrecería un universo generador. Pero, por razones que hemos visto al tratar del argumento cosmológico, puede ser que un diseñador divino no requiera, en realidad, ninguna otra explicación, dado que el diseñador podría perfectamente ser necesario o explicarse por sí mismo.

### Conclusión

En este capítulo hemos examinado una variedad de argumentos que tratan de demostrar que existe algo que tiene muchas o todas las características distintivas de Dios. Algunos de los argumentos son menos ambiciosos, intentando demostrar solo que existe un creador necesario o no dependiente (el argumento de la dependencia), mientras otros proponen conclusiones más ambiciosas (que existe el ser más grande posible). ¿Tienen éxito esos argumentos? Hemos visto en cada caso que hay buenas razones para aceptar sus premisas. Pero hemos visto también que los críticos plantean algunas buenas razones contra su aceptación. Es tarea de cada uno considerar las diversas controversias y decidir qué enfoque se considera más plausible.

Por supuesto, el resultado de ese ejercicio no resolverá enteramente la pregunta. Aunque todos estos argumentos en favor del teísmo fallaran, este podría, no obstante, ser verdadero. Tal vez haya otros argumentos o pruebas en favor del teísmo que todavía no hemos considerado ni pensado. Además, aunque los argumentos parecieran tener éxito,

podríamos *también* tener buenas razones para pensar que Dios no existe. En ese caso, tendremos que considerar la fuerza de las pruebas de ambos lados cuando saquemos nuestras conclusiones finales. ¿Hay buenas razones para pensar que Dios no existe? Volveremos a esta pregunta en el capítulo siguiente.

Lecturas adicionales

Barr, S., *Modern Physics and Ancient Faith,* Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2006.

Collins, R., «The Many Worlds Hypothesis as an Explanation of Cosmic Fine-Tuning: An Alternative to Design?», *Faith and Philosophy* 22/5 (2005), págs. 654-666.

Craig, W. L., *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz,* Nueva York, Barnes & Noble, 1980.

—, *The Kalam Cosmological Argument,* Londres, MacMillan, 1979.

Craig, W. L. y Smith, Q., *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology,* Nueva York, Oxford University Press, 1993.

Gale, R., *On the Existence and Nature of God,* Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Leslie, J., *Universes,* Londres, Routledge, 1989.

Oppy, G., *Ontological Arguments and Belief in the Existence of God*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Rowe, W., *The Philosophy of Religion*, Belmont, Wadsworth, 1978.

—, *The Cosmological Argument*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

Swinburne, R., *The Existence of God*, Oxford, Clarendon Press, [2]2004 [vers. cast.: *La existencia de Dios,* trad. de S. Castro Rodríguez, Salamanca, San Esteban, 2011].

Tegmark, M., «Parallel Universes», *Scientific American* 288 (mayo de 2003), págs. 41-51.

# 6. Argumentos antiteístas

Una vez examinados los argumentos a favor de la existencia de Dios, vamos a examinar ahora los argumentos contra la existencia de Dios. Con frecuencia, los principiantes en filosofía de la religión piensan inicialmente que hay algo de obstinación en el proyecto de encontrar argumentos para la no existencia de Dios. «¿Cómo –se oye preguntar a menudo– se puede probar la *no existencia* de algo?».

Es una buena pregunta. ¿Cómo *podemos* probar, o al menos ofrecer buenas razones, para creer en la no existencia de algo, incluido Dios? Hay al menos tres maneras distintas. Una forma de demostrar la no existencia de algo es mostrando que lo que se describe es *imposible.* Si alguien te dice que tiene un cuadrado redondo en el bolsillo, sabrías que se equivoca. Sabes que no hay ningún cuadrado redondo en su bolsillo (ni en ningún otro sitio), porque sabes que *no puede haber* cuadrados redondos. Las cosas redondas *carecen* necesariamente de esquinas, mientras que los cuadrados tienen *necesariamente* esquinas. Una cosa no puede tener esquinas y carecer de ellas. Por eso, no puede existir nada semejante a un cuadrado redondo.

Los argumentos que defienden la imposibilidad de la existencia de Dios no son infrecuentes. De hecho, en los capítulos 1 y 2 examinamos algunos argumentos que pretenden demostrar que los atributos de Dios son incoherentes en sí mismos o con otros atributos. Se puede considerar que esos son intentos de demostrar que Dios no existe porque sería como un cuadrado redondo.

Una segunda forma de demostrar la no existencia de algo es mostrar que están ausentes algunos signos reveladores que estarían presentes si la cosa en cuestión existiese (o que están presentes ciertos signos reveladores que estarían ausentes si la cosa en cuestión existiese). Si la pasada noche

hubiera habido una tormenta, esta mañana el camino delante de la puerta de tu casa estaría mojado. Si está seco, puedes concluir sin duda alguna que no ha habido ninguna tormenta durante la noche. La entrada seca te ofrece la prueba de la no existencia de la tormenta. Argumentos de estructura similar se pueden utilizar, y se han utilizado, para oponerse a la existencia de Dios. Más adelante examinaremos los dos más habituales: el argumento del mal y el argumento de la ocultación.

El argumento del mal es bastante conocido. Si hubiera un Dios, el universo tendría un signo revelador: sería un lugar lleno de placer, libre de mal. Pero no lo es. Por tanto, no existe Dios. El argumento de la ocultación sostiene, por su parte, que, si hubiera un Dios todo amor, ese Dios querría, entre otras cosas, que conociéramos su existencia, de manera que pudiéramos entrar en comunión con él. Este objetivo parece muy importante en realidad porque esperaríamos que Dios ofreciera pruebas claras y concluyentes de su existencia de modo que solo pudiéramos ignorarla si tratásemos de hacerlo deliberadamente. Pero, continúa el argumento, la prueba de la existencia de Dios no es clara ni inequívoca. Por tanto, no existe Dios.

Una tercera forma de aducir la no existencia de algo es apelando a la falta de pruebas para su existencia. Hay una consigna célebre en filosofía y en derecho: la ausencia de prueba no es prueba de ausencia. Es decir, no hay ninguna razón para negar la existencia de algo simplemente porque no tenemos pruebas de su existencia. Estrictamente hablando, esto es correcto. Pero también es cierto que, en algunos casos, si carecemos de cualquier prueba de la existencia de algo, lo *razonable es creer* que esa cosa no existe.

En este capítulo evitaremos los argumentos sobre la imposibilidad de la existencia de Dios, puesto que los discutimos anteriormente al hablar de los atributos divinos. Tam-

bién dejaremos de lado argumentos que afirman que la ausencia de pruebas hace más razonable o forzada la creencia en el ateísmo, dado que el tema fue abordado en el capítulo 4. Centraremos nuestra atención en los dos argumentos más importantes de los «signos reveladores».

### El argumento del mal

Durante una visita a Alemania, el papa Benedicto XVI visitó el campo de exterminio de Auschwitz. Mientras contemplaba el monumento conmemorativo dedicado al casi millón y medio de víctimas de los nazis, se encontró sin palabras de explicación ni consuelo: «En este lugar, fallan las palabras. Al final, solo puede haber silencio de terror, un silencio que es en sí mismo un grito sincero a Dios… ¿Cómo pudiste tolerar todo esto?». El columnista de *The Washington Post* Richard Cohen, comentando las observaciones del Papa, escribía lo siguiente:

> Las personas religiosas pueden tener dificultades con las observaciones del Papa. ¿Qué significa que Dios estuviera en silencio?, ¿que lo aprobaba?, ¿que le gustaba lo que veía?, ¿que le importaba un bledo? Díganme. ¿Y qué significa que pudiera «tolerar todo esto»? ¿Que los nazis le parecían estupendos? ¿Que ni siquiera el asesinato de sacerdotes católicos era causa de intercesión? No sé cómo explicarlo. No puedo creer en un Dios así.[1]

Teístas y ateos por igual parecen convencidos de que, efectivamente, el mal habla, en algún sentido, en contra de la existencia de Dios. Aunque algunos males pudieran parecer tener sentido a la luz de un plan divino más abarcante para el universo, ¿cómo podemos acomodar la tortura sin sentido, el degradante abuso sexual, los tsunamis catastróficos, etcétera? Y, lo que es más, ¿cómo pueden explicar los teístas el hecho de que la virtud y la felicidad no parezcan proporcionales en esta vida? En palabras del profeta hebreo Jeremías: «Tú, Señor, eres inocente, cuando pleiteo contigo. Sin embargo, quiero discutir este caso: ¿Por qué prosperan los impíos, y viven tranquilos los traidores?».[2]

Ni que decir tiene, el modelo de mal que encontramos en el mundo no encaja en nuestras esperanzas iniciales de cómo sería un mundo si el teísmo fuera verdadero. ¿Es este

hecho una buena razón para aceptar el ateísmo? ¿La existencia de este tipo de mal es un signo revelador de que el ateísmo es verdadero?

Quienes piensan que sí ofrecen dos tipos de argumentos diferentes. Según el primero, la existencia del mal es rotundamente incompatible con la existencia de Dios. Según el segundo, la existencia de Dios y el mal no son incompatibles, pero la realidad del mal hace improbable que Dios exista, y esto hace que la creencia en la existencia de Dios sea poco razonable. Los filósofos llaman al primero *argumento lógico* del mal, y al segundo, *argumento evidencial* del mal.

El argumento lógico

El argumento lógico no es difícil de construir. De hecho, es el argumento que a muchos nos viene inmediatamente a la mente cuando pensamos en Dios y el mal. La versión más simple sería esta:

6.1 Si hubiera un Dios, no habría ningún mal.

6.2 Existe el mal.

6.3 Por tanto, no existe Dios.

¿Qué deberíamos pensar de esta versión simplificada? La respuesta depende de nuestra evaluación de la premisa 6.1. Si nos inclinamos a aceptarla, es probablemente porque pensamos que, si hubiera un Dios, ese Dios sería totalmente bueno, todopoderoso y omnisciente. Cualquier ser que sea perfectamente bueno, por definición, desea impedir el mal. Y, por supuesto, cualquier ser que sea omnipotente y omnisciente se daría cuenta de todo mal y sería capaz de impedirlo. A la luz de todo ello, parece razonable pensar que, si hubiera un Dios, no habría ningún mal.

Estas consideraciones nos llevan a una versión más desarrollada del argumento lógico:

6.4 Si hubiera un Dios, sería omnisciente, omnipotente y totalmente bueno.

6.5 (a) Un ser totalmente bueno impediría la aparición de todo mal que esté en su poder impedir, (b) un ser omnisciente sería consciente de todos los males posibles y reales, y (c) un ser omnipotente sería capaz de impedir todos los males.

6.6 Por lo tanto, si hubiera un Dios, no habría ningún mal.

6.7 Hay mal.

6.8 Por tanto, no existe un Dios.

Si este argumento es válido, nos muestra por qué la existencia del mal y la existencia de Dios son lógicamente incompatibles.

Puesto que las premisas 6.6 y 6.8 se limitan a sacar conclusiones de otras premisas, el teísta puede objetar al argumento solo rechazando una de las premisas, 6.4, 6.5, o 6.7. Aunque algunas tradiciones religiosas niegan la premisa 6.7 –esto es, niegan la realidad del mal–, esa no parece ser una respuesta muy prometedora.

Algunos filósofos han rechazado en cambio la premisa 6.4. Después de todo, ¿por qué no negar que Dios sea omnipotente u omnisciente? Tal vez Dios sea muy poderoso, pero no sea capaz de impedir *todo* mal. O tal vez Dios es muy sabio, pero no llega a conocer toda verdad que pudiera ser conocida. Se podrían aceptar estas cosas y, de este modo, negar la premisa 6.4. Pero negar 6.4 es solo negar el teísmo, puesto que el teísmo sostiene que Dios es omnipotente y omnisciente. Por eso, negar 6.4 es admitir la conclusión.

La única opción teísta que queda, pues, es rechazar la premisa 6.5. Y, en efecto, esta premisa ha sido el principal centro de atención del argumento. ¿Qué deberíamos pensar de ella? El problema más serio con la premisa 6.5 es la parte

(a). El problema es que es falsa. Como una elemental reflexión permite comprender, es falso afirmar que un ser bueno impide siempre todo posible mal. A veces los médicos (incluso los buenos) te harán sentir dolor (un mal) porque es necesario para conseguir un bien mayor (por ejemplo, la curación). Por tanto, un ser totalmente bueno no es aquel que impide todo posible mal, sino más bien el que impide el mal a menos que haya una razón moralmente suficiente para no hacerlo.

¿Qué podríamos considerar una razón moralmente suficiente para permitir el mal? Para que un ser completa o perfectamente bueno tenga una razón moralmente suficiente para permitir un mal, se deben satisfacer tres condiciones:

(A) La condición de necesidad: debe ocurrir que el bien producido al permitir el mal, M, no se habría producido sin permitir M u otros males moralmente equivalentes o peores que M.[3]

(B) La condición de pesar-más-que: debe darse el caso de que el bien asegurado por el hecho de permitir el mal tenga más peso que su contrario.

(C) La condición de los derechos: debe darse el caso de que permitir el mal esté dentro de los derechos del que lo permite.

Si estas condiciones *son* satisfechas para algún mal particular, incluso un ser omnipotente y perfectamente bueno estará justificado al permitirlo.

Lo que nos muestra todo esto no es que la *realidad del mal* sea incompatible con la existencia de Dios; es, más bien, la *realidad* de los males *sin sentido* o *gratuitos* lo que lo es. A la luz de ello, podemos revisar nuestro argumento lógico una vez más del modo que sigue:

6.9 Si hubiera un Dios, no habría males gratuitos (MG).

6.10 Hay al menos un MG.

6.11 Por lo tanto: no hay Dios.

Si hay un problema con este argumento, es con la premisa 6.10.[4] Para defender la premisa 6.10 los ateos tienen que demostrar que hay al menos un MG. Demostrar esto significa demostrar que hay un mal que es (a) *no necesario* para producir un bien *con mayor peso* que ese mal, o (b) que permitirlo no está *entre los derechos* de Dios. ¿Se incluyen algunos males en alguna de estas dos categorías? Considerémoslo de forma sucesiva.

Una estrategia sería aducir, con respecto a los males particulares –pongamos, un niño cruelmente golpeado–, que ese mal no podía ser compensado por un bien mayor o que pudiera no ser necesario para algún bien mayor. El problema es que resulta difícil ver cómo tales argumentos funcionan en casos particulares. ¿Por qué no pensar que podría haber bienes de los que somos inconscientes –bienes, quizá, que podrían llegar al mismo sufriente– que compensarían sobradamente el sufrimiento? ¿Y por qué no pensar que algunos de esos bienes podrían ser absolutamente inalcanzables sin la disposición de Dios a permitir que esos casos de sufrimiento se produzcan? Los únicos argumentos que parecerían tener alguna fuerza aquí serían argumentos muy generales; argumentos, en otras palabras, para la conclusión general de que *ningún* mal podría ser necesario para un bien mayor.

Por lo tanto, tenemos una segunda manera de defender 6.10, a saber, generar un argumento que muestre que ningún mal podría ser necesario para un bien mayor (en cuyo caso todos los males serían gratuitos). Algunos ateos han propuesto esa argumentación. Afirman que, si Dios existe, de hecho, *todos* los males serían gratuitos dado que un ser omnipotente nunca tendría que depender del mal para producir un bien mayor. Afirmar lo contrario sería decir que Dios está a veces supeditado a permitir ciertos males para

obtener el resultado que desea. Pero ¿cómo puede un ser omnipotente estar *supeditado* a algo? Podemos, dicen, imaginar algo así en el caso de los cirujanos. En ocasiones los cirujanos deben infligir o permitir dolor y sufrimiento en sus pacientes para curarlos. Pero ¿Dios? Sin duda, no. Un ser omnipotente nunca estaría sometido a tales limitaciones. Si Dios quisiera producir cierto bien, lo haría.

Por desgracia, por todo lo que sabemos, esto no es así. Podemos verlo por medio del ejemplo siguiente. Teístas y ateos por igual están en general de acuerdo en que es algo bueno que Dios creara el universo, y que es algo bueno que ese universo contenga criaturas dotadas de libertad. Las criaturas libres pueden disfrutar del gran bien de tomar decisiones libres y autónomas. Además, las criaturas libres y convenientemente inteligentes y reflexivas son capaces de producir bien moral en el mundo, cultivando relaciones de amor y de amistad, demostrando caridad y valor auténticos, etcétera. Sin embargo, las criaturas libres de ese tipo necesariamente tienen la capacidad de optar por el mal. Y, si esas criaturas son auténticamente libres al tomar sus decisiones, no pueden estar determinadas a escoger solo el bien.

Imaginemos ahora que Dios se enfrenta a la perspectiva de crear un universo. Queriendo maximizar la variedad de bienes en la creación, y queriendo llenar la creación con las mayores clases de bien Dios decide crear un mundo que contenga criaturas diversas con libre albedrío. ¿Puede Dios crear un mundo con criaturas dotadas de libre albedrío que nunca opten por hacer el mal? Sin duda, no. Por una parte, es posible que Dios cree un mundo con criaturas libres y que esas criaturas nunca decidan hacer el mal. Pero, si las criaturas son auténticamente libres (y si, como muchos piensan, la libertad es incompatible con cualquier clase de determinismo, sea divino o natural), entonces les toca realmente a ellas y no a Dios hacer que su mundo sea un mun-

do en el que nadie opte nunca por el mal. Y podría suceder, independientemente de lo que Dios hiciera, que las cosas *no resultasen* de modo que todo el mundo haga siempre lo que está bien (aunque *pudiera* haber resultado de ese modo). Si eso es correcto, entonces (podríamos decir), aunque es posible que todo el mundo haga siempre libremente lo que está bien, los mundos en los que eso sucede podrían no ser *factibles* para Dios. En resumen: puesto que Dios no puede dejar a una criatura libre y, al mismo tiempo, garantizar que hará lo que Dios quiere, sencillamente no está (en este planteamiento) dentro del poder de Dios asegurar que el mundo que crea contenga solo criaturas libres que siempre hacen lo que está bien.[5] Por lo tanto, por todo lo que sabemos, un universo con mal podría ser una consecuencia inevitable de que Dios cree un universo que incluye el grandísimo bien de la libertad creatural.

El argumento, conocido como «defensa de la libre voluntad», lo desarrolló inicialmente en detalle Alvin Plantinga. El argumento quiere demostrar que existen, como todos sabemos, algunos bienes (como el bien de la libre decisión) que ni siquiera Dios puede producir sin permitir también la aparición de ciertos males (específicamente, elecciones moralmente malas). Si esto es correcto, la segunda forma de defender 6.10 también falla: algunos males, como todos sabemos, podrían haber sido permitidos para garantizar bienes mayores.

Vayamos ahora a una tercera manera de defender 6.10. Se podría aducir que hay algunos males que Dios no tiene ningún derecho a permitir, aunque permitirlos *sea* necesario para asegurar algún bien mayor. ¿Puede el ateo argumentar que existen males así? Se podría aducir, por ejemplo, que algunos males son tan horrendos que nadie, ni siquiera Dios, puede estar justificado al permitirlos, aunque fuesen condiciones necesarias para producir algún bien superior. Tal vez,

por ejemplo, nunca sería permisible que un niño tuviese una muerte larga, lenta y dolorosa causada por el cáncer, aunque fuera un medio necesario para algún gran bien e incluso si ese bien consiguiera de algún modo superar comparativamente el sufrimiento. Desgraciadamente, todos los argumentos de este tipo se basarán en principios morales muy controvertidos, principios, además, que probablemente muchos teístas rechazarán. En consecuencia, es difícil imaginar que argumentos de este tipo sean de mucho valor para el ateo que busque personas que acepten la premisa 6.10.

Por razones de este tipo, el argumento lógico no es muy defendido actualmente. En cambio, los mayores debates en torno al argumento del mal se centran en la segunda versión: el argumento evidencial.

El argumento evidencial: a) el «argumento directo»

La primera versión del argumento evidencial sigue el mismo patrón general que encontramos en el argumento lógico. La diferencia es que el argumento afirma solamente que las premisas son posibles o probables:

6.12 Si hubiera un Dios, no habría males gratuitos (MG).

6.13 Es probable que al menos uno de los males de nuestro mundo sea un MG.

6.14 Por consiguiente, probablemente no hay Dios.

Al hablar del argumento lógico vimos que a los ateos les debe de resultar difícil defender la premisa 6.10 (la afirmación de que hay males gratuitos). El problema es que, por lo que sabemos, Dios tiene buenas razones para permitir el mal que vemos a nuestro alrededor. El defensor de este argumento evidencial insiste en que, aunque *pudieran* existir esas razones, no es *muy probable* que existan.

Esta manera de expresar el argumento sintoniza realmente con nuestra manera normal de pensar la relación entre la existencia de Dios y la existencia del mal. Aunque, como re-

conocimos anteriormente, será difícil demostrar que cualquier mal particular, o el mal en general, carece *definitivamente* de sentido, es difícil renunciar a la idea de que al menos algunos de los males que nos rodean carecen *probablemente* de sentido. Para buena parte de esos males, simplemente no podemos imaginar un sentido, y muchos tienden a pensar que nuestra incapacidad para imaginarles un sentido solo demuestra que, muy probablemente, carecen de él. Por eso, 6.13 tiene algo de intuitivamente atractivo, y por eso el argumento en conjunto tiene, al menos inicialmente, cierto poder de convicción.

El giro de G. E. Moore

Existen tres maneras en las que el teísta puede responder al argumento así propuesto. La primera es mediante lo que William Rowe llama el «giro de G. E. Moore». Esta respuesta recibe su nombre del célebre filósofo del siglo XX G. E. Moore, que argumentaba que debemos rechazar muchos de los argumentos históricos en favor del escepticismo debido a la inverosimilitud de las conclusiones. (Ser escéptico en un campo de investigación es, más o menos, pensar que el conocimiento en ese ámbito es imposible. Abrazar un escepticismo *global* es pensar que el conocimiento en (casi) todo campo de investigación es imposible).

Moore nos pide que consideremos argumentos de dos tipos (ambos puestos en boca de una persona que mantiene una mano delante de su rostro).

*El argumento escéptico*

(a) Si el escéptico tiene razón, yo no tengo conocimiento de que haya una mano delante de mí.

(b) El escéptico tiene razón.

(c) Por lo tanto, no tengo conocimiento de que haya una mano delante de mí.

*El argumento antiescéptico*

(a) Si el escéptico tiene razón, yo no sé que hay una mano delante de mí.

(d) Yo sé que hay una mano delante de mí.

(e) Por lo tanto, el escéptico no tiene razón.

Los argumentos comparten la premisa (a). Difieren en que uno adopta la premisa (b) y llega a la muy inverosímil premisa (c). El otro adopta (d) y concluye la muy pausible (e).

Cuando nos enfrentamos a razonamientos como estos, debemos preguntarnos cuál de los dos parece más creíble. Dado que ambos argumentos comparten la premisa (a), la única manera de decidir es preguntarnos si la premisa (b) o la (d) nos parece más razonable. Moore concluye que (d) es más razonable, y que esto nos da motivos para rechazar los argumentos ofrecidos por los escépticos.

¿Cómo se aplica esto a nuestra evaluación del argumento directo? Igual que la persona que hace frente al argumento escéptico, el teísta que se enfrenta con el argumento directo debe comparar ese argumento con el siguiente:

6.12 Si hubiera un Dios, no habría males gratuitos (MG)

6.15 Es probable que exista un Dios.

6.16 Probablemente, no hay ningún MG.

Dado que el argumento directo y el argumento anterior comparten la premisa 6.12, la única cuestión que se plantea es qué resulta más razonable: aceptar 6.13 (es probable que haya MG) o 6.15 (es probable que exista un Dios). Los teístas enfrentados al problema podrían concluir que 6.15 es más razonable y, por tanto, que el argumento directo debería rechazarse.

¿Qué puede convencer a los teístas de que es más razonable aceptar 6.15 que 6.13? Si uno ha tenido experiencias religiosas de cierto tipo, o si uno encuentra, por ejemplo, el argumento cosmológico o el argumento del ajuste fino racio-

nalmente convincentes, entonces tendrá buenas razones para aceptar 6.15. Y, si la fuerza de esas razones supera cualquier razón que uno tenga para aceptar 6.13, el teísta deberá aceptar 6.15 y rechazar 6.13.[6]

Por supuesto, alguien que no haya tenido experiencias religiosas de ningún tipo, o que no encuentra ningún argumento convincente para el teísmo, podría pensar que es más razonable aceptar 6.13 que 6.15. Si, al sopesar las consideraciones en pro y en contra de estas dos afirmaciones, se encuentra que 6.13 es más plausible que 6.15, se podría concluir razonablemente que el ateísmo es correcto. William Rowe, el más formidable defensor del argumento directo, afirma: «En ausencia de buenas razones para creer que el Dios teísta existe..., estamos racionalmente justificados para creer que probablemente Dios no existe».[7]

Pero adviértase esto: para encontrar 6.13 más plausible que 6.15, se debe tener a*lguna* razón para pensar que 6.13 es verdadero. Así pues, ¿tiene (o podría tener) el ateo alguna buena razón para aceptar que «probablemente hay males gratuitos»? Algunos teístas han respondido que la respuesta es no. Y esto nos lleva a la segunda forma de responder al argumento directo.

Argumentos *noseeum*

¿Qué buena razón podría tener el ateo para pensar que hay algunos males que no suceden por ninguna buena razón? En la defensa más ampliamente analizada del argumento directo, William Rowe afirma que la simple reflexión sobre alguna de las formas más execrables de mal en nuestro mundo debería convencernos de ello. Es cierto que, en los múltiples incendios forestales que se producen cada año, mueren numerosos animales. Y es igualmente cierto que al menos algunos de estos animales sufren muertes lentas y terriblemente dolorosas. Centremos, pues, nuestra imaginación en un ciervo imaginario –ciervo que representa lo su-

cedido sin duda a muchos miles de ciervos– que padece una muerte lenta, angustiosa en medio de un incendio forestal. ¿Es esta muerte dolorosa (o algún otro mal igualmente terrible) una condición necesaria para algún bien que lo compense? ¿Podemos creer realmente que, si Dios impidiera milagrosamente este caso de mal, el mundo sería peor en general? ¿Cómo podemos pensar tal cosa? Cuando consideramos casos como este parece simplemente obvio que no hay ningún bien mayor al que podamos apelar para justificarlo. Y, a la luz de esto, lo razonable es concluir que se trata, en definitiva, de un mal auténticamente gratuito.

Stephen Wykstra ha denominado a los argumentos de este tipo «argumentos *noseeum*».[8] El ateo aduce que ha buscado largo y tendido algún posible bien mayor que pudiera proceder de este mal, y que la larga búsqueda no le ha ofrecido ningún resultado. No ve ninguna razón para justificar que Dios permita ese sufrimiento, y del hecho de no verla concluye que no la hay.

¿Son los argumentos *noseeum* buenos argumentos? A veces lo son. Si tu compañero de habitación te pide que le traigas leche del frigorífico y abres la puerta, miras atentamente y no ves leche en ninguna parte, es razonable que concluyas que no hay leche en el frigorífico puesto que no la ves. Ese es un buen argumento *noseeum*. Pero no todos los argumentos *noseeum* son buenos. Imagina que vas al médico a vacunarte. El médico quita la cubierta protectora de la aguja y está a punto de pincharte cuando se le cae al suelo. La recoge y parece dispuesto a continuar cuando tú objetas: «Doctor, creo que la aguja podría estar sucia; ¡tal vez tenga gérmenes!». El médico levanta la aguja hacia la luz, cierra un ojo, y mira detenidamente la aguja. Tras unos segundos, responde: «La he mirado muy atentamente y no veo ningún germen; no hay de qué preocuparse». Este médico ha hecho

también una deducción *noseeum;* pero es una *mala deducción.*

¿Qué separa las buenas deducciones *noseeum* de las malas? Para que una deducción *noseeum* sea buena debe reunir dos condiciones. Primera, debe darse el caso de que busques la cosa en cuestión en el lugar correcto. Si tu compañero de habitación te pregunta si hay leche y tú miras en el horno, estás buscando en el lugar equivocado. Que no la veas *allí* no sería una prueba positiva de que no hubiera leche. Segundo, debe darse el caso de que pudieras ver la cosa en cuestión si realmente estuviera allí. Si tu compañero de habitación te pregunta si hay hormigas en el césped, miras por la ventana y dices «¡No! No veo ninguna», has hecho una mala deducción *noseeum.* Estás buscando en el lugar correcto, pero las hormigas son demasiado pequeñas para que las veas a esa distancia, aunque estén allí.

Con esto podemos volver a la pregunta de si los ateos están o no en buena posición para hacer una deducción *noseeum* de cara a la afirmación de que hay males gratuitos. ¿Se parecen más los defensores del argumento directo a quien concluye, después de mirar en la nevera, que no hay leche? ¿O, al contrario, al médico que asegura que la aguja está limpia?

Algunos filósofos, adoptando una postura ahora conocida como «teísmo escéptico», aducen que los ateos que afirman 6.13 se parecen más al médico. Según los teístas escépticos, hay dos buenas razones para pensar que no estamos bien situados cuando tratamos de imaginar las razones que Dios tiene para permitir el mal. Primero, dada la inmensidad de la bondad divina y la finitud de las facultades cognitivas y morales humanas, parece probable que haya algunos tipos de bien, tal vez muchos, que no conocemos. Si no podemos captar toda la escala de bienes que los males *podrían* estar

destinados a conseguir, nuestros intentos de juzgar si esos males son gratuitos o no, serán inútiles.

Segundo, aunque creamos que conocemos los bienes importantes, hay buenas razones para dudar de que tengamos alguna idea sobre el papel que pueden desempeñar los males particulares en la consecución de esos bienes. ¿Cómo podemos saber qué tipo de fines positivos últimos pueden conseguirse mediante la aceptación de uno u otro mal? Es muy difícil imaginarse qué consecuencias buenas o malas podrían resultar de la decisión de hacer ejercicio tres días a la semana. (¿Te bajará la tensión arterial de manera que podrás vivir más, o te atropellará un coche mientras vas en bici por la calle?) Algunos males podrían ser condiciones necesarias para acontecimientos que ocurrirán cientos o miles de años más tarde. Careciendo de omnisciencia, nuestra capacidad de discernir qué acontecimientos son o no necesarios para que se produzcan otros acontecimientos lejanos en el tiempo y el espacio es muy escasa. Los teístas escépticos argumentan que estas consideraciones deberían dotarnos de una dosis saludable de incertidumbre sobre nuestra capacidad para hacer juicios sobre la gratuidad o no de ciertos males. Si el teísta escéptico tiene razón, el argumento directo se encuentra con problemas, pues sus afirmaciones minan cualquier posible confianza que tengamos en que 6.13 es verdadera.

William Rowe ha planteado dos respuestas a los teístas escépticos. Primero, afirma que, si los teístas escépticos tuvieran razón, estaríamos obligados a admitir que, independientemente de cuánto mal pudiera haber en el mundo, y al margen de lo terrible que fuera, nunca tendríamos razones para aceptar 6.13, y de ese modo dudar de la existencia de Dios. Sin duda, argumenta Rowe, esto es incorrecto. Segundo, afirma que no se trata simplemente de que no podamos *ver* las razones que podrían justificar que Dios permita ma-

les como la muerte angustiosa del ciervo. Más bien es que no podemos ni siquiera *concebirlas.* Rowe piensa que esto coloca la justificación para 6.13 en un terreno más firme. Una cosa es decir que no podemos ver cómo razones de las que somos conscientes pueden explicar la presencia de males aparentemente sin sentido, y otra cosa distinta es, afirma Rowe, que *cualquier razón imaginable* que pudiera justificar esos males no nos proporcione explicación ninguna. Como ejemplo, Rowe nos propone el caso de una joven que es brutalmente violada y asesinada. ¿Podría haber algún bien mayor al que contribuyera ese mal horrendo? No se trata simplemente de que no podamos imaginar uno. Es más bien que cuando empezamos a considerar bienes mayores que pudieran ser candidatos, vemos que la misma idea de un bien mayor que justifiquen ese mal parece escandalosa.

Teodiceas

La tercera manera en que el teísta podría responder al argumento directo es ofrecer buenas razones para que Dios permita los males que existen. Eso equivale a plantear una teodicea. La diferencia entre una «defensa» (mencionada anteriormente) y una «teodicea» es más o menos esta: una teodicea pretende exponer una teoría creíble y razonablemente abarcante de por qué Dios podría haber permitido el mal en la cantidad y la variedad que encontramos en nuestro mundo, mientras que la defensa pretende meramente proporcionar una razón *posible,* sin preocuparse por su credibilidad. En otras palabras, la defensa pretende demostrar la *posibilidad* de que Dios coexista con el mal, mientras que la teodicea pretende algo así como una plena justificación de por qué Dios permite el mal. Si los teístas pueden exponer algunas razones para algunos tipos de mal, esto nos hará confiar mucho menos en que otros males que no podemos explicar no tengan realmente alguna explicación. Sin embargo, las teodiceas solo pueden desempeñar ese papel si

son auténticamente creíbles, ya que se supone que representan explicaciones que podemos imaginar como verdaderas. En consecuencia, las buenas teodiceas son aquellas de las que sabemos que son verdaderas o en las que podemos creer razonablemente a la luz de otras cosas en las que creemos.

*La teodicea del castigo*

Cristianos, judíos, musulmanes, hindúes teístas y muchas otras religiones teístas sostienen que algunos males son el resultado del castigo divino por las malas acciones humanas. Puesto que las teodiceas deben mostrar que los males que supuestamente explican están relacionados con bienes que los compensan, debemos entonces preguntar si es razonable pensar que el castigo divino asegura algún bien compensatorio. La respuesta a esta pregunta depende de lo que se suponga como finalidad del castigo. Los defensores de la teodicea del castigo han argumentado que el castigo puede ser bueno para una o varias de estas cuatro finalidades: *rehabilitación, disuasión, protección de la sociedad* y *retribución.* Consideraremos los tres primeros supuestos beneficios del castigo en primer lugar, y luego, por separado, la retribución.

Los tres primeros supuestos bienes del castigo implican consecuencias positivas para el malhechor u otros agentes humanos. En el caso de la rehabilitación, el resultado es que el malhechor aprende lo equivocado de su acción y no realiza nunca más la mala acción. De esta manera, el malhechor se beneficia. Los bienes de la *disuasión* o la *protección de la sociedad* benefician en cambio a quienes están alrededor del malhechor. En el caso de la disuasión, el castigo infligido al malhechor lleva a otros a reformar su conducta. La protección de la sociedad puede quedar asegurada si el castigo consigue que el malhechor no pueda llevar a cabo otros ac-

tos malos mediante, por ejemplo, la prisión o incluso la muerte.

Si estos son los bienes que el castigo está destinado a producir, no es evidente que sean suficientes. Parece que hay otras maneras en las que Dios podría producir estos bienes sin infligir castigo. Por ejemplo, Dios podría disuadir a los malhechores simplemente haciendo el mundo de tal manera que las acciones malas tuvieran consecuencias naturales graves.

El cuarto y más polémico pretendido bien del castigo es la retribución. Muchas tradiciones teístas defienden la noción de que cuando alguien comete un error merece un castigo que va más allá de la mera compensación. Si robas dinero de un banco y te cogen, se espera que pagues lo que robaste. Pero limitarte a devolver el dinero no es suficiente. Se necesita algo más: que pagues una multa o pases un tiempo en la cárcel. Según los retribucionistas, se requiere este coste adicional simplemente porque has hecho algo malo y, por lo tanto, te has ganado un castigo. La exigencia de ese castigo adicional es la retribución, y ese castigo es una condición necesaria para mantener la justicia en el universo. Si esto es correcto, infligir el castigo será necesario para el bien mayor de conseguir un mundo globalmente justo.

*Teodicea de la consecuencia natural*

Algunos males podrían ser el resultado del castigo divino por las fechorías morales de sus criaturas. Pero esta no es la única manera en que la libre elección puede generar consecuencias negativas. A veces, las malas elecciones morales conducen directamente a malas consecuencias. Si optas por pasarte la vida consintiéndote todos los deseos, buscando el placer sensual a cada paso y no preocupándote en absoluto por el bienestar de los demás, puedes acabar gordo, perezoso y solo. Esas consecuencias serían malas, pero no son cas-

tigos divinos. En realidad, son solo el resultado natural de una elección inmoral.

Es razonable pensar que un mundo diseñado por Dios fuera un mundo en el que elegir mal generase algo malo para nosotros. Dios podría ser capaz de usar las malas consecuencias que surgen de las malas elecciones como una herramienta para ayudarnos a aprender a llevar una vida de rectitud moral en comunión amorosa con Dios y con los otros. Reconocer la pobreza de una vida vivida en la inmoralidad y fuera de la comunión con Dios y con los otros podría ser la única manera de inducirnos a cambiar nuestras costumbres. De esta manera, permitir que las malas acciones tengan malas consecuencias naturales procura un bien compensador.

Sin embargo, las teodiceas del castigo y las consecuencias naturales solo pueden llegar hasta aquí. Primero, parece evidente que muchos males –y muy especialmente, los males experimentados por niños o animales– no pueden ser considerados ni castigos divinos ni consecuencias naturales de acciones moralmente reprobables. Segundo, la teodicea del castigo explica los males solo si hay malas elecciones *anteriores* que merecen castigo. Pero surge entonces la pregunta de por qué permitió Dios esas malas elecciones anteriores. La teodicea del castigo no nos lo puede decir; por tanto, tendrá que ser complementada.

*La teodicea del libre albedrío*

Los filósofos que abordan el tema de la teodicea dividen normalmente los tipos de mal que contiene nuestro mundo en dos categorías generales: mal moral y mal natural. El mal moral es el que resulta del uso que hacen las criaturas de su libertad de cualquier manera moralmente reprobable. El mal natural es el que no implica directamente una acción reprobable por parte de las criaturas. La teodicea más común para el mal moral es la teodicea del libre albedrío. Vimos ante-

riormente, en la *defensa* del libre albedrío, una respuesta al argumento lógico del mal, donde se argumentaba que, si Dios quiere procurar el bien de las criaturas dotándolas de libre albedrío, es imposible, por lo que sabemos, evitar que aparezca al menos algún mal moral.

Ese argumento podría ser suficiente para demostrar que la existencia de Dios y la existencia del mal moral son lógicamente compatibles, algo que niega el argumento lógico. Pero, cuando se consideran las relaciones entre el libre albedrío y el mal moral, surgen otras preguntas que no abordaba ese argumento y que tienen que ser resueltas por apelaciones al libre albedrío para elaborar una *teodicea,* pues parece razonable pensar que, aunque hubiera *algún* mal que Dios no pudiera haber evitado, sin duda podía haberse impedido *una gran cantidad* del mal atribuible al libre albedrío. Esto amenaza con socavar el uso de la teodicea del libre albedrío como explicación general para la realidad del mal moral.

Hay dos tipos de males que pueden surgir de la libre elección. Primero, están las malas elecciones morales. Segundo, están las malas *consecuencias* que pueden resultar –y a veces resultan– de las malas elecciones. Podría ser razonable sostener que la realidad de la libre elección hace inevitable que haya algunas *elecciones* morales malas. Pero ¿no podría Dios permitir decisiones libres –tanto buenas como malas– sin permitir que las malas decisiones tuvieran *consecuencias* negativas? Podría ser bueno que tuvieras la capacidad de adoptar la libre decisión de salir corriendo del restaurante sin pagar la cuenta. Pero ¿no podría Dios proteger del perjuicio al dueño del restaurante haciendo que apareciera de manera milagrosa el dinero de tu cuenta sobre la mesa (con una generosa propina para el bote)? Podría ser bueno para ti poder destrozar el buzón del vecino con el que acabas de enfadarte. Pero ¿no podría Dios hacer que su buzón fuera

perfectamente elástico para que, en cuanto te alejes –satisfecho de haberle hecho una faena– el buzón recuperase su forma original sin ni siquiera un arañazo?

Algunos filósofos han argumentado que, aunque es bueno permitir que las criaturas tengan libre elección, es malo permitir aquellas elecciones libres que causan daño o perjuicio a los demás. En lugar de eso, aducen, Dios debería ponernos a todos en una especie de *parque infantil virtual* en el que se pudieran elegir unas u otras opciones sin que eso redundase en ningún daño real para los otros. Se podrían hacer elecciones buenas, y las consecuencias buenas que se sigan de ellas serían permitidas. Pero se debería evitar que las elecciones malas, aunque no por completo impedidas, causasen un daño adicional. ¿No podría Dios simplemente bloquear los resultados negativos?

Hay dos buenas razones para pensar que no. Primero, si el mundo estuviera así estructurado, nunca, en primer lugar, podríamos aprender a hacer el mal. Puesto que nada nos permitió nunca saltar por encima de grandes edificios (y lamentablemente sigue sin permitírnoslo), la idea de hacerlo no se nos ocurre (al menos a partir de una cierta edad). Lo mismo sería cierto de elegir el mal en el parque infantil. Por supuesto, esto podría parecer una ventaja del parque. Pero adviértase que nos llega al precio de evitarnos la posibilidad de hacer elecciones auténtica y moralmente significativas entre alternativas buenas y malas.

Segundo, la reflexión sobre lo que supondría montar un parque virtual arroja serias dudas sobre la conveniencia de la idea. Una persona en ese parque podrá pensar que ha tomado decisiones con malas consecuencias, pero estas habrán sido impedidas por Dios. Así pues, ¿qué sucederá cuando, por ejemplo, una persona trate de disculparse por haberte dado un puñetazo en la nariz, o de devolverte el dinero que te ha robado, o de visitar la tumba de una víctima

de asesinato? Dios habrá bloqueado esas consecuencias, y así la disculpa no tendrá ningún sentido, la devolución del dinero parecerá una gran ayuda inesperada, y no habrá ninguna tumba. Además, cualquier intento de debatir las consecuencias bloqueadas revelará de inmediato que las cosas no son como parecen. Para impedir a alguien descubrir que, de hecho, no surge ninguna consecuencia negativa de los intentos de hacer el mal, Dios tendría que hacer que nos quedáramos mudos, o que nos oyeran mal, cada vez que intentáramos, en una conversación, referirnos a acciones pecaminosas realizadas. Habría que entregar periódicos diferentes a personas diferentes: los delincuentes necesitarían una edición que informase (falsamente) de los efectos negativos de sus delitos; las *víctimas* necesitarían ediciones que omitiesen toda mención a ellas. Los dramas de la televisión que retratan el mal y el sufrimiento dejarían en todo el mundo el sentimiento de que todas las cosas malas les suceden *siempre* a algún otro. En pocas palabras, parece que, para que Dios nos mantuviera auténticamente en el parque, nuestra experiencia tendría que contener ilusiones cada vez más elaboradas, hasta que finalmente (y, probablemente, enseguida) llegarían a un punto en el que cada cual viviría en un mundo, aislado experiencialmente en gran medida de los otros. Es fácil dudar de que fuera bueno crear un mundo así.

La teodicea del libre albedrío parece, por tanto, ofrecer al menos una posible explicación para el hecho de que Dios permita un mundo en el que las criaturas pueden hacer elecciones moralmente malas y en el que de esas elecciones pueden derivar a veces consecuencias malas. Pero, como las teodiceas del castigo, las teodiceas del libre albedrío no son completas. Aunque estas consideraciones basten para explicar el mal moral, es difícil aceptar que puedan ofrecer alguna explicación plausible para el mal natural.

*La teodicea de la ley natural*

Las teodiceas del libre albedrío se centran en explicar el mal como consecuencia o resultado de las decisiones libres de las criaturas. Sin embargo, esta no es la única manera de conectar la libertad con la autorización del mal. Otra forma de hacerlo es argumentar que el mal surge de ciertos requisitos previos que deben estar vigentes para que las criaturas ejerzan su libertad.

Existen muchas condiciones de este tipo. Por ejemplo, si el mundo se muestra completamente insensible a ciertas elecciones que haces (saltar por encima de edificios elevados, por ejemplo), puedes perder la capacidad –y, por tanto, la libertad– de decidir hacer esas cosas. (Muchos tratamos de hacer esas cosas cuando éramos niños, pero lo dejamos porque el mundo *no cooperaba*). ¿Qué se requiere para que el mundo *coopere* de manera que podamos emprender y llevar a la práctica decisiones libres? Al menos una cosa necesaria es que el entorno que nos rodea *esté gobernado por leyes de la naturaleza regulares y ordenadas.* La razón de que así sea es que, en la mayoría de los casos, actuamos moviendo el cuerpo de ciertas maneras, y eso hace que sucedan cosas en el mundo. Cuando quieres partir leña, mueves el cuerpo para levantar y dejar caer el hacha, lo que a su vez hace que la madera se astille. Si el entorno que estaba a tu alrededor no fuera regular y tuviera unas leyes, no podrías hacer esas cosas, pues no sabrías que dejar caer el hacha podía hacer que la madera se partiera (puesto que no lo haría regularmente). Y por eso no sabrías cómo hacer para partir leña. En un mundo caótico, puede que quisieras desesperadamente partir leña, pero no tendrías la menor idea de cómo apañártelas para hacerlo. *Tal vez* manejar el hacha funcionaría, pero quizá lanzar una esponja contra la madera o correr en círculos por el jardín de tu vecino proporcionase el resultado deseado. Por tanto, parece que, aunque pudiéramos tener deseos de hacer todo tipo de cosas diferentes,

nunca *elegiríamos realmente* realizarlas porque no tendríamos ni idea de cómo hacerlas.

Cualquier mundo en el que vaya a haber criaturas libres capaces de realizar acciones libres con consecuencias que van más allá de su propia piel, deberá ser, pues, un mundo que funcione según leyes de la naturaleza regulares y ordenadas. Y esto puede ocasionar problemas. Las mismas leyes físicas que me permiten clavar un clavo con un martillo, pueden hacer que el martillo me aplaste el dedo pulgar. Las mismas leyes que me permiten contar historias provocando vibraciones de aire con mis cuerdas vocales, permiten que los tornados derriben viviendas. Y así sucesivamente. En un mundo gobernado por leyes naturales regulares y ordenadas, es posible que esas leyes se crucen con los intereses de las criaturas para hacerles daño. Cuando lo hacen, el resultado es el mal natural.

Sin embargo, hay dos objeciones serias a las teodiceas de la ley natural que es necesario afrontar. Primera, nos podríamos preguntar por qué Dios no creó un mundo con leyes que produjeran menos mal natural. Después de todo, ¿habría sido el mundo algo peor si hubiera habido leyes que impidieran la existencia de los virus? Segundo, ¿no hay muchos casos de mal natural que se podrían eliminar sin socavar la regularidad de las leyes de la naturaleza hasta el punto de que nuestra libertad quedase anulada? ¿Acaso impedir un gran huracán minaría la posibilidad de ejercer mi libre albedrío? Si no es así, ¿no debería Dios impedir uno o dos (o diez) huracanes más? Consideremos estas objeciones de forma sucesiva.

¿Se podían haber cambiado las leyes de la naturaleza para producir un mundo que tuviera un saldo general de bien sustancialmente mejor que el de nuestro mundo? Para mostrar que ese mundo mejor es posible, tendríamos que describir un mundo regular, que se comportara como si tuviera le-

yes, que (a) contenga bondad del tipo y la cantidad (igual, equivalente o mejor) que encontramos en el mundo real y que (b) contenga una cantidad sustancialmente menor de mal natural. Hay dos problemas al plantear ese mundo. Primero, como vimos cuando consideramos el diseño del ajuste fino, en el capítulo 5, hay buenas razones para pensar que no hay mucho espacio para la maniobra en cuanto a la manera en que están estructuradas las leyes y las constantes del mundo. Si el universo debe ser capaz de contener la vida, tendrá que estar gobernado por leyes y constantes similares a las que encontramos en el mundo real. Segundo, aunque se pudiera especificar una mejor serie de leyes, es dudoso que pudiéramos conocerla, pues esto requeriría conocer la forma en que los cambios de leyes y constantes que proponemos impactaría no solo en los males naturales que tratamos de evitar, sino en otras leyes de la naturaleza y en los bienes y los males que surgen de sus interacciones. No es razonable pensar que pudiéramos discernir tales cosas y, por tanto, no es razonable creer que realmente se podrían cambiar las leyes para producir un mundo mejor con menos mal natural.

La segunda objeción es más formidable. Si la regularidad existe en el mundo para permitir que las criaturas libres utilicen su libre capacidad de decisión, los males naturales que podrían ser eliminados sin eliminar ese buen resultado serían innecesarios. Y, sin embargo, parece que hay muchos males de ese tipo. Aunque Dios no pudiera impedir esos males alterando sistemáticamente las leyes que presiden nuestro universo, podría al menos hacerlo mediante una intervención milagrosa. Las piedras del riñón o los uñeros de los pies parecen candidatos para esa eliminación.

El teísta podría responder que Dios ya interviene milagrosamente para impedir algunos de esos males. Sin embargo, esa respuesta no es suficiente, puesto que el crítico quie-

re saber por qué no se impiden *aún más* de tales males. La única respuesta que puede dar el teísta es que los males naturales sirven como condiciones necesarias para una variedad de fines buenos, y que algunos de ellos nos son desconocidos.

Teodiceas de la creación de alma

Las teodiceas examinadas hasta aquí consideran el mal como una consecuencia de la libre elección o como un subproducto de las condiciones necesarias para ella. Otras teodiceas ven el mal como una condición necesaria para diferentes tipos de bien. Por ejemplo, muchas tradiciones teístas consideran la vida terrenal como el escenario en el que tomar decisiones para cultivar el desarrollo moral y espiritual. Si el mundo estuviera lleno de placer y satisfacción perpetuos, nunca experimentaríamos el crecimiento que solo puede proceder del sufrimiento real, el esfuerzo y el fracaso. En consecuencia, algunos teístas proponen que Dios permite el mal en el mundo para que podamos cultivar las virtudes de bondad compensatoria que de otro modo no podrían ser cultivadas.

Es fácil imaginar algunas de esas virtudes. No podríamos ser caritativos a menos que haya gente necesitada. No podríamos ser valientes a menos que haya peligros reales que afrontar. Y así sucesivamente. Más todavía, no podríamos ser amantes ni amigos sin la capacidad de elegir y perder a nuestros seres amados y amigos. Todos estos casos resaltan el hecho de que uno de los bienes importantes de nuestro mundo es el proporcionar un escenario para la *creación de alma* o construcción del carácter. Y este importante bien exige que el universo contenga algo de mal.

Esta teodicea, iniciada por Ireneo, pensador cristiano del siglo II, y defendida en el siglo XX por el filósofo John Hick, estipula que se deben dar cuatro condiciones para que se produzca la creación de alma. Primero, deben existir criatu-

ras capaces de elegir entre el bien y el mal. Segundo, esas criaturas deben estar colocadas en un entorno que permita la posibilidad de tomar decisiones libremente. Tercero, el entorno debe contener retos para el carácter de la persona de modo que permita tanto respuestas virtuosas como no virtuosas. Y, finalmente, las criaturas deben tener suficientes oportunidades para responder de manera que sea posible la construcción del carácter.

Las teodiceas de la creación de alma deben enfrentarse a un par de objeciones importantes. La más seria es esta: muchos tipos de crecimiento moral y espiritual considerados en los escenarios de la creación de alma solo requieren que haya males *aparentes* en el mundo. Para que desarrollemos las virtudes de la caridad y el valor no es menester encontrarse en una necesidad *real* o peligro *real;* solo debe parecerlo. Podríamos estar conectados a una máquina de realidad virtual tipo *Matrix* que nos proporcionara una simulación de estar enfrentados a un mal, y, mientras no seamos conscientes de la simulación, la creación de alma podría continuar. ¿No sería preferible ese mundo? Daniel Howard-Snyder ha respondido a esta crítica como sigue:

> Si Dios hubiese creado un mundo en el que solo existiera un mal ilusorio al que pudiéramos responder en la formación de nuestro carácter, se perdería algo de inmenso valor. Nadie, de hecho, ayudaría a nadie, y nadie esperaría ser ayudado. Nadie, de hecho, sería compasivo ni amable con los otros, y nadie recibiría compasión ni simpatía… Nadie, de hecho, alabaría ni admiraría a sus compañeros por perseguir fines nobles frente a la adversidad, y nadie recibiría alabanza ni admiración. Nadie, de hecho, satisfaría objetivos y deseos admirables, y nadie sería su receptor. Nadie ofrecería generosamente su tiempo, su talento o su dinero a los necesitados, y nadie recibiría generosidad de los otros. En pocas palabras, si cada oportunidad de una respuesta virtuosa estuviera dirigida a males ilusorios, cada uno viviría en su pequeño *mundo,* mundos carentes de verdadera interacción y relaciones personales auténticas.[9]

Aunque en un mundo de ese tipo podrían evitarse algunos males, el precio de evitarlos sería la eliminación de muchos aspectos del mundo que consideramos especialmente valiosos: nuestras interacciones de amor y amistad con los otros.

El argumento evidencial: b) el «argumento de la distribución»

Como anteriormente se dijo, hay más de una manera de

formular el argumento evidencial del mal. El argumento directo consideraba como una prueba la existencia de casos particulares de mal que, hasta donde podemos entender, ocurren sin ninguna buena razón. Una segunda forma más reciente del argumento evidencial toma como punto de partida el *patrón* o la *distribución* general del mal. En otras palabras, lo que inspira este argumento no es la consideración de un caso de mal aparentemente sin sentido para concluir de ahí que probablemente no haya Dios. Más bien es la consideración del hecho evidente de que el mal acontece a los virtuosos y a los malvados al menos en igual medida, y de que el dolor y el placer no parecen estar distribuidos en concordancia con los merecimientos.

El argumento de la distribución ha sido desarrollado en detalle por Paul Draper. Draper nos pide que consideremos dos hipótesis rivales que podrían traerse a colación para explicar el patrón o la distribución de placer y dolor que encontramos entre los animales humanos y no humanos. Designa este patrón observado como «O». Las dos hipótesis explicativas son el *teísmo* (T) y la *hipótesis de la indiferencia* (HI). La hipótesis de la indiferencia es la afirmación de que «ni la naturaleza ni la condición de los seres sensibles de este mundo son el resultado de acciones benévolas o malévolas ejecutadas por personas no humanas».[10]

Cuando tratamos de evaluar la credibilidad de dos hipótesis contrapuestas, lo hacemos considerando las pruebas relevantes y luego preguntándonos si es más probable que las cosas sean de esa manera partiendo de la hipótesis 1 o de la hipótesis 2. Si pensamos que es más probable que las cosas sean como son si la hipótesis 1 es la correcta, entonces es más razonable creer en 1 que en 2.

Draper nos pide, pues, que consideremos la pregunta ¿cómo sería más probable que las cosas se ajustasen al patrón descrito en O: con la hipótesis T o con la hipótesis HI? Dra-

per piensa que es bastante obvio: es más probable que las cosas fueran como las describe O con la hipótesis HI, por dos razones. Primero, cuando dejamos a un lado el placer y el dolor que parecen tener un valor biológico para los organismos, no hay ninguna relación entre los tipos restantes de placer y dolor y los bienes morales que se consideran como centrales en el teísmo (como la justicia y la virtud). Si el teísmo fuera cierto, cabría esperar que este placer y este dolor biológicamente irrelevantes tuvieran alguna relación con la ayuda a los demás para hacer el bien o rehuir el mal. Pero no la tienen. Segundo, si HI fuera verdadera, cabría esperar que el placer y el dolor biológicamente irrelevantes fueran más bien un mero subproducto de los sistemas que producen placer y dolor biológicamente relevantes, y, en efecto, esto es exactamente lo que encontramos. En consecuencia, dada la prueba relevante, parece que HI es mucho más probable que T. Y, por tanto, es más razonable aceptar el ateísmo que el teísmo.

Lo primero que hay que hay que tener en cuenta en este argumento es que puede verse afectado por problemas como los considerados anteriormente cuando examinábamos los argumentos *noseeum*. En este caso, se nos pide que decidamos la probabilidad de T, dado O. Sin embargo, si los teístas escépticos tienen razón, no deberíamos depositar demasiada confianza en los juicios acerca de estas cosas. A la luz de las consideraciones que plantean, podríamos pensar que es mejor concluir que no estamos en una buena posición para imaginar cómo podría ser la distribución del mal si el teísmo fuera cierto.

Lo segundo a tener en cuenta respecto de este argumento es que difiere del argumento directo en varios aspectos reveladores. En el argumento directo, si tenemos razón al pensar que algunos males son innecesarios, entonces tenemos razón para pensar que el ateísmo es verdadero. En el

argumento de distribución, se supone que centramos la atención en una limitada gama de fenómenos y preguntamos cuál de las dos hipótesis explicativas contrapuestas justifican mejor esos fenómenos *solos*. Lo que el argumento no nos dice es si esos fenómenos son los únicos, o los más relevantes, para decidir entre las hipótesis contrapuestas. Por lo tanto, aunque el argumento de la distribución triunfe, podemos estar muy lejos de algo como un argumento real en favor del ateísmo.

Para ver por qué esto es importante, consideremos un ejemplo: imagina que estás en el exterior del campo de fútbol del Real Madrid y salen miles de aficionados tras el partido contra el Barcelona. Todos los aficionados con gorras del Barcelona parecen tristes, mientras que todos los aficionados con gorras del Real Madrid están sonrientes y dando gritos de alegría. Concluirías que tus observaciones favorecen la siguiente hipótesis: el Real Madrid ha ganado al Barcelona. Pero imagina ahora que observas a un grupo sujetando un periódico que anuncia que el delantero estrella del Barcelona acaba de ser fichado por el Real Madrid. Debido a esto, te preguntas: los aficionados del Real Madrid ¿están felices porque han ganado el partido o porque han fichado al delantero estrella del Barcelona, o por las dos cosas? ¿Qué deberías pensar sobre quién ganó el partido dada la totalidad de tus pruebas? Bien, nada realmente. Hay otra explicación perfectamente razonable para la prueba de la felicidad de los aficionados madridistas y la consternación de los aficionados barcelonistas que no tiene nada que ver con ganar o perder el partido. Esos estados de ánimo podrían estar causados por el cambio de equipo del delantero.

Igualmente, si centramos nuestra atención simplemente en la distribución de placer y dolor, podemos concluir que HI es más razonable que T. Pero quizá sea más relevante otra prueba. Por ejemplo, tal vez la prueba del tipo que vimos en

el capítulo 5 a favor del teísmo. O quizá las explicaciones para la existencia del mal que habíamos visto anteriormente al considerar las teodiceas. En consecuencia, este argumento proporciona, en el mejor de los casos, solo una pieza de un complicado rompecabezas cuando se llega a la razonabilidad de la creencia en el ateísmo.

### El argumento de la ocultación

Los críticos del teísmo señalan el mal como signo revelador de que, en definitiva, no existe ningún Dios. Aunque las pruebas puedan apoyar, o no, esa conclusión, otros han aducido más recientemente que hay otro signo revelador que ofrece pruebas más poderosas contra la existencia de Dios: la ocultación divina. El vigoroso crítico del teísmo Friedrich Nietzsche expresó mordazmente el argumento de esta manera:

> Un dios omnisciente y omnipotente y que ni siquiera se preocupa de que sus criaturas comprendan su intención, ¿cómo va a ser un dios de bondad? ¿Quién permite que se perpetúen innumerables dudas e incertidumbres, durante milenios, como si la salvación de la humanidad no se viera afectada por ellas, o quién amenaza con estremecedoras consecuencias si se comete cualquier error? ¿No sería un dios cruel si poseyera la verdad y fuera capaz de contemplar a la humanidad atormentándose miserablemente por alcanzarla? Pero tal vez sí sea un dios de bondad, que, simplemente ¡no *pueda* expresarse con mayor claridad! ¿Quizá carece de inteligencia para hacerlo? ¿O de elocuencia? ¡Tanto más grave, entonces! Pues tal vez también él esté equivocado en eso que él llama su «verdad», y no esté muy lejos de ser el «pobre diablo engañado»![11]

El argumento de la ocultación en favor del ateísmo ha sido desarrollado más completa y detalladamente en un libro reciente y en una serie de artículos por el filósofo John Schellenberg.

#### El argumento de Schellenberg

La versión más sencilla del argumento de Schellenberg viene a decir lo siguiente:

6.17 Si hay un Dios, es perfectamente amoroso.

6.18 Si existe un Dios perfectamente amoroso, no puede haber una no creencia razonable.

6.19 Se produce la no creencia razonable.

6.20 Luego no hay Dios perfectamente amoroso.

6.21 Por lo tanto, no hay Dios.

Schellenberg argumenta que, puesto que la premisa 6.17 es verdadera por definición, y las premisas 6.20 y 6.21 se siguen de las premisas anteriores, las únicas afirmaciones polémicas del argumento son la 6.18 y la 6.19. Schellenberg piensa también que deberíamos tener un grado elevado de confianza en 6.19. Indudablemente, hay algunas personas cuya negativa a creer en la existencia de Dios surge de simples fallos al considerar las pruebas, o incluso del rechazo obstinado a considerar siquiera la idea. Pero parece que hay quienes han examinado a fondo las pruebas y siguen sin convencerse. Esas personas parecen ofrecer un buen respaldo a la premisa 6.19.

Queda la premisa 6.18. ¿Qué debemos pensar de ella? Schellenberg afirma que también esta premisa es prácticamente evidente. La mayoría de las religiones teístas sostienen que la culminación de la realización humana se alcanza al entrar en una profunda relación personal con Dios. En consecuencia, si Dios es verdaderamente amoroso, es razonable pensar que trataría de hacer todo lo necesario para conseguir que sus criaturas estuvieran en condiciones de que esa relación fuera posible.

¿Qué condiciones serían esas? Proponer una lista detallada podría resultar difícil. Pero esa lista no es necesaria para desarrollar el argumento de la ocultación. Todo lo que necesitamos demostrar para que ese argumento funcione es que *una* condición necesaria de la relación es que Dios *dé a conocer su existencia* a las criaturas de tal manera que, si no lo ven, sea culpa de ellas. ¡Parece indudable que la persona A no puede entrar en una relación profunda y personal con la persona B a menos que A sepa que B existe! Por esta razón, deberíamos esperar que Dios nos diera a conocer su existencia de tal manera que se descarte la posibilidad de una no creencia razonable.

Una de las primeras cosas que nos sorprende en el argumento de Schellenberg es su semejanza con una de las versiones del argumento del mal. Al formular nuestra versión inicial del argumento lógico del mal consideramos la afirmación de que, «si hubiera un Dios, no habría ningún mal». Esa premisa inicialmente plausible tuvo que ser abandonada porque, como vimos, no hay manera de descartar, ya desde el principio, que Dios puede tener muy buenas razones para permitir algunos males. En consecuencia, la afirmación inicial fue revisada para transformarla en la afirmación más plausible: «Si hubiera un Dios, no habría ningún mal, salvo aquellos que Dios tuviera razones moralmente suficientes para permitir».

Eso nos lleva a preguntarnos si la premisa 6.18 de este argumento no podría necesitar una revisión similar. Esto es, podríamos igualmente pensar que no hay ninguna manera de descartar, ya desde el principio, que Dios tenga alguna buena razón para permitir que ciertas personas experimenten, al menos durante un tiempo, una aparente ausencia de pruebas de la existencia de Dios. Si es así, la premisa 6.18 debería abandonarse en función de la más plausible:

6.18* Si existe un Dios perfectamente amoroso, no aparecerá la no creencia razonable, a menos que Dios tenga razones moralmente suficientes para permitir que aparezca.

Esto requiere entonces que revisemos la premisa 6.19 de su argumento del modo que sigue:

6.19* Al menos alguna no creencia razonable se produce sin una buena razón.

Schellenberg piensa que 6.19* es verdadera. Pero es difícil tener mucha confianza en ella. La razón es, en definitiva, la misma por la que es difícil tener alguna confianza en la afirmación de que ciertos males carecen de sentido. Parece que solo podemos justificar la creencia en esas afirmaciones mediante deducciones *noseeum*. Pero las deducciones *noseeum*

son notoriamente sospechosas en contextos como este, es decir, contextos en los que tenemos buenas razones para dudar de que nuestras facultades cognitivas estén a la altura de la tarea de detectar los puntos que no conseguimos ver. Y en el caso presente, como antes, tenemos buenas razones para pensar que las deducciones *noseeum* relevantes serán malas. Puesto que la bondad y el conocimiento de Dios excederían infinitamente a los nuestros, no podemos estar seguros de tener ninguna comprensión real de toda la gama de bienes que Dios podría querer producir en la creación. Además, no tenemos ninguna razón para pensar que estemos en posición de comprender la relación entre la ocultación divina y cualesquiera bienes compensatorios que esa ocultación pudiera estar destinada a conseguir. Por estas dos razones, los críticos piensan que deberíamos rechazar las deducciones *noseeum* planteadas en defensa de 6.19*.

Schellenberg considera esta objeción a su argumento y ofrece dos líneas de respuesta.[12] Primero, aduce que, en contra de las afirmaciones hechas anteriormente, las deducciones *noseeum* pasan en este caso las pruebas. Según la opinión de Schellenberg, si permitir la ocultación sirviese a algún tipo de bien, esos bienes serían (o probablemente serían) bienes para *nosotros* (esto es, nosotros seres humanos) y, por lo tanto, es «improbable que ellos, o su relación con el mal [como la ocultación], fueran imposible de comprender por nosotros»[13] Si esto es correcto, es decir, si no vemos ninguna relación entre la ocultación divina y ciertos bienes mayores para los seres humanos, podemos concluir que no hay ninguna buena razón para la ocultación. Después de todo, hemos mirado en el lugar correcto, y habríamos visto los bienes que estábamos buscando si estuvieran allí.

Por desgracia, esta respuesta contiene tres supuestos no justificados y muy discutibles. Podemos descubrirlos a partir de tres preguntas. Primera, ¿por qué debemos pensar que

los bienes a los que está dirigida la ocultación tienen que ser bienes humanos? ¿Por qué piensa Schellenberg que los bienes compensatorios no son bienes de otro tipo, bienes, por ejemplo, que contribuyan a un universo mejor en su conjunto? No lo dice. Segunda, ¿por qué debemos pensar que, aunque la ocultación esté dirigida a bienes humanos, debemos ser conscientes de todos los bienes humanos que Dios quiere que experimentemos? Algunos de ellos podrían, por lo que sabemos, ser bienes inimaginables, como aquellos que solo podemos experimentar en la otra vida. Finalmente, ¿por qué piensa Schellenberg que, si la ocultación está dirigida a producir bienes conocidos, tiene que ser evidente para nosotros la relación entre la ocultación y los bienes? Sabemos que algunas experiencias dolorosas que experimentamos contribuyen a que desarrollemos virtudes compensatorias en el futuro lejano, y sería imposible que comprendiéramos antes o después del hecho la relación entre esas experiencias y esa virtud. Lo mismo parece ser verdadero con el mal de la ocultación.

Da la impresión, pues, de que el argumento de la ocultación divina adolece de una de las mismas dificultades planteadas por los teístas escépticos para el argumento del mal. ¿Qué pasa si las preocupaciones *noseeum* planteadas por el teísta escéptico pueden ser esquivadas? ¿Qué pasa si tenemos razones para pensar que, si hubiera razones para que Dios permitiera el tipo de ocultación que encontramos en nuestro mundo, sabríamos al menos cuáles son algunas de esas razones? En ese caso, el teísta tendría que ofrecer una o más teodiceas para explicar por qué permite Dios que en algunos casos se produzca la ocultación divina, y durante algunos periodos de tiempo.

Las «teodiceas de la ocultación» intentan mostrar bienes compensatorios para los que la ocultación pudiera ser una

condición necesaria. Examinaremos ahora dos tipos de teodicea de la ocultación.

Teodiceas centradas en los bienes de libre elección o creación de alma

Como mencionamos anteriormente, se necesitan ciertas condiciones para que las criaturas moralmente libres puedan ejercer su libertad de maneras moralmente significativas. Por ejemplo, el mundo debe estar gobernado por leyes de la naturaleza regulares y ordenadas. Y aquí hay una segunda condición: el mundo debe estar establecido de manera tal que las criaturas libres tengan con frecuencia incentivos reales para realizar tanto acciones buenas como malas. La razón de esto es que no podemos ser libres de elegir entre cursos alternativos de acción a menos que tengamos algún incentivo o deseo de elegir cada una de las alternativas. Podemos corroborarlo considerando los casos ordinarios de coacción. Si un atracador te pone una pistola en la espalda y te ofrece una *elección,* «¡El dinero o la vida!», parece justo decir que ahí no hay realmente ninguna elección en absoluto. Aunque probablemente no quieras entregar tu cartera al atracador, es más que probable que no tengas ningún deseo de que te mate de un disparo. Además, no hay prácticamente ninguna posibilidad de que *adquirieras* ese deseo. Pero, si esto es correcto, no se puede decir que elegir la muerte por un disparo sea una opción auténtica y real para ti. En consecuencia, el atracador no te está dando una «libre elección» entre dos alternativas. Te está obligando a que le des la cartera.

Lo que aprendemos de esto es que, si el mundo no contiene incentivos para que elijamos entre acciones buenas y acciones malas, no somos capaces de formar deseos para ambos cursos de acción y, en consecuencia, no seremos verdaderamente libres de elegir entre las dos posibilidades. Hay varias maneras de que esos incentivos duales puedan ser

eliminados de nuestro mundo. Una sería que Dios creara el mundo de modo que estemos sometidos a amenazas coercitivas para comportarnos moralmente en toda ocasión. Podemos imaginar a Dios creando el mundo de manera que seamos seguidos a todas partes por el equivalente de unos policías de tráfico moral, prestos a abalanzarse sobre nosotros cada vez que tomemos una decisión moralmente mala. En esas condiciones, cualquier incentivo para hacer el mal sería eliminado o, al menos, arrollado por la presencia de la policía moral, y seríamos psicológicamente incapaces de elegir el mal.

Aunque esas condiciones socavadoras de la libertad podrían establecerse también de otras maneras. Por ejemplo, que Dios hiciera que su existencia fuera clara y rotundamente conocida por nosotros tendría el mismo impacto que la policía moral. Algunos han aducido que esta necesidad de impedir la coerción dominante es una razón de que Dios deba permanecer oculto al menos en cierta medida, de modo que su existencia no sea tan obvia como un coche de policía persiguiéndonos por la autopista.

Podríamos llevar esto un paso más allá. Si la teodicea de la creación de alma es correcta como explicación para el mal (o, al menos, algún mal), habrá razones para aceptar también esta teodicea de la ocultación. Un mundo creador de alma es un mundo en el que tenemos no solo la libertad de elegir entre alternativas buenas y malas, sino en el que también usamos esas opciones libres para convertirnos en personas con carácter bueno o malo. De esta manera, la elección libre moralmente significativa es un instrumento que utilizamos para llegar a tener un carácter moralmente significativo. Si el mundo estuviera caracterizado por la coerción dominante que conlleva la presencia de Dios, esa creación de alma sería imposible.

Los críticos de esta teodicea han argumentado que fracasa por dos razones clave. Primero, advierten que hay mucha gente religiosa que está completamente convencida de la existencia de un Dios que vigila cada uno de sus movimientos y, sin embargo, parecen ser capaces de hacer tanto el bien como el mal. En consecuencia, es difícil creer que el hecho de que Dios se haga evidente para alguien socave la posibilidad de una libertad auténtica. Segundo, Schellenberg aduce que, aunque los seres humanos estuvieran sometidos a una presión coercitiva de este tipo, todavía podrían elegir entre dos alternativas moralmente significativas: hacer el bien *por un sentido del deber* o hacerlo *meramente por un sentimiento de temor* al castigo divino. Hacer lo primero sería moralmente bueno e inmensamente superior desde ese punto de vista moral a lo segundo. Los seres humanos, en estas circunstancias, se enfrentarían realmente a elecciones morales distintas y, en consecuencia, sería posible para ellos, después de todo, la creación de alma.

Sin embargo, ninguna de estas críticas es claramente decisiva. Puede ser cierto que algunas personas sean capaces de creer firmemente en la existencia de Dios sin ser coaccionadas con una pérdida de libertad, puesto que algunos son simplemente más indiferentes que otros a este tipo de amenazas. Con respecto a la segunda crítica, no está en absoluto claro que podamos elegir entre los diferentes motivos que Schellenberg imagina; ni está claro que, si pudiéramos elegir, podríamos también conocer que hemos hecho tal elección. Imagina que, en un arranque de buena voluntad, decides echar un billete de cien dólares en la hucha del voluntario del Ejército de Salvación que está a la puerta del supermercado. Cuando sales del coche con el billete en la mano, el trabajador del Ejército de Salvación te ve llegar. Está al final de un largo día, frío y frustrante, tras haber llamado a montones de timbres con tan solo unos pocos dólares recaudados. Al verte llegar, supone que eres otro cliente

satisfecho a punto de entrar en la tienda a fundirte cien dólares en cosas que no necesitas. Cuando llegas a su altura su ira estalla de súbito. Saca una pistola, te la pone en la cabeza y te grita: «¡Echa el billete a la hucha!». Desconcertado, echas inmediatamente el billete y te alejas a toda velocidad.

Más tarde, reflexionas sobre lo ocurrido. ¿Por qué echaste el billete en la hucha? En aquel momento, tenías dos motivos posibles por los que podías haber actuado: la caridad y el miedo. Pero ¿por cuál actuaste realmente? Al final, puedes pensar que en realidad no había mucha elección. Puedes darte cuenta de que la preocupación por tu seguridad era tan grande que, sencillamente, no podías haber decidido actuar movido únicamente por la caridad una vez te habían sacado la pistola. Por supuesto, *tal vez* era posible que actuaras por el motivo de la caridad y no por el miedo. Pero aunque eso fuera posible, ¿cómo podías saber después del hecho cuál había sido en realidad el motivo por el que actuaste? Son las dificultades de este tipo las que pueden hacernos escépticos, por lo menos, en cuanto a que la libertad que permite la creación de alma sobreviviría en un mundo en el que Dios hace su existencia evidente y obvia para nosotros.

Teodiceas centradas en el bien del conocimiento filial

Paul Moser aduce que Dios permanece oculto a algunas criaturas porque no ocultarse les impediría llegar a conocer a Dios de la manera apropiada. El argumento de Moser se basa en una distinción entre dos tipos de conocimiento de Dios: (1) conocimiento *proposicional* de que Dios existe, y (2) conocimiento *filial* de Dios. El primero es simplemente la creencia de que Dios existe. El segundo es un conocimiento mucho más profundo que consiste en «permanecer con humildad, fiel y amorosamente en relación con Dios como Padre honradamente justo y benevolente».[14] Según Moser, el carácter perfectamente amoroso de Dios requiere que

promueva y facilite no solo nuestro conocimiento proposicional de Dios, sino también nuestro conocimiento filial.

El conocimiento proposicional es una condición necesaria para el conocimiento filial, pero en sí mismo puede resultar perjudicial para la relación con Dios. Saber simplemente «que Dios existe» en la manera que sabemos o conocemos cualquier otra proposición sobre el mundo cosifica y trivializa a Dios y sus propósitos. Esto no solo es un mal en sí mismo, sino que aquellos que tienen un mero conocimiento proposicional podrían responder a Dios con una actitud indiferente, hostil, impersonal o presuntuosa. Puesto que Dios solo quiere que nosotros le respondamos amorosamente, no fomentará el conocimiento proposicional salvo en la medida en que es una componente de nuestro conocimiento filial.

Así pues, ¿por qué Dios no nos ha concedido los medios de conocerlo *filialmente?* Es decir, ¿por qué permanece oculto con respecto a *este* tipo de conocimiento? Moser afirma que, para que alguien conozca a Dios filialmente, debe volverse hacia él con una actitud «moralmente seria». No podemos responder a Dios con la correcta actitud amorosa a menos que estemos abiertos a la transformación moral, distanciándonos de nuestros valores materiales y egoístas. Además, no podemos conocer a Dios de una manera filial a menos que lo reconozcamos como Señor y Padre. Según Moser, si abrimos nuestro corazón a Dios de esta manera, entonces Dios se nos dará a conocer a través de su amor moralmente transformador. Este amor es la «base *cognitiva* para el auténtico conocimiento filial de Dios», y cuando se posee se es incapaz de negar la existencia de Dios y su carácter enteramente amoroso.

Schellenberg argumenta que esta respuesta no es válida, ya que existen individuos que claramente buscan a Dios a la manera que se requiere para el conocimiento filial y, sin

embargo, no lo alcanzan, ni tampoco llegan al conocimiento proposicional. Por supuesto, se podrían plantear dudas sobre cómo puede Schellenberg saber que existen tales individuos. Moser responde, además, que aunque existan esos casos, podemos suponer que Dios está esperando el «momento apropiado» para conceder la gracia del conocimiento filial en tales casos, y que no hay ninguna manera de demostrar que ese conocimiento filial no está próximo.

### Conclusión

Al final del último capítulo, vimos que, aunque aparentemente hay buenos argumentos en favor de la existencia de Dios, esos argumentos podrían verse debilitados si hubiera otros argumentos poderosos en contra. Si un testigo ocular afirma que ayer te vio robar en una tienda de ultramarinos en Miami, eso constituye una prueba sólida de que cometiste el delito. Pero, si quinientas personas, incluidos reporteros de prensa y televisión, te vieron ganar una medalla de oro en una competición de atletismo celebrada en China ese mismo día, la fuerza de esa «prueba sólida» desaparecerá de inmediato.

¿Son sólidos los argumentos contra la existencia de Dios? Algunos piensan que sí. Sin embargo, como hemos visto, tales argumentos se basan en supuestos que están abiertos a algunas objeciones serias. Hasta dónde llega esa seriedad es algo que cada uno debe decidir.

Es habitual que los estudiantes, tras la lectura de un par de capítulos como este, se sientan desesperados. «Si los expertos no pueden ponerse de acuerdo en qué es lo que demuestran las pruebas, ¿cómo voy a decidir yo?». Es una buena pregunta. Pero aquí hay una buena respuesta: utiliza las mismas herramientas de razonamiento crítico que usas cuando haces juicios sobre el candidato al que votar en unas elecciones o cuando estás decidiendo qué coche deberías comprarte. En ambos casos, dispondrás de argumentos a fa-

vor y en contra de cada una de las alternativas. Pero esto no tiene por qué dejarte paralizado, y en la mayoría de los casos no lo hace. Por el contrario, decides qué factores son los más convincentes para ti, y actúas en consecuencia. Te aconsejamos que hagas aquí lo mismo. Deja a un lado tus preferencias y prejuicios, echa una mirada a los diversos argumentos y valóralos por ti mismo. ¿Cuál te parece más plausible? Cuando llegues a una respuesta a esa pregunta, te habrás formado un juicio razonado y reflexivo sobre un asunto de importancia no menor.

Lecturas adicionales

Adams, M., *Horrendous Evils and the Goodness of God,* Ithaca, Cornell University Press, 1999.

Adams, R. y Adams, M. (eds.), *The Problem of Evil,* Nueva York, Oxford University Press, 1990.

Bergmann, M., «Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil», *Noûs* 35 (2001), págs. 278-296.

Hasker, W., «The Necessity of Gratuitous Evil», *Faith and Philosophy* 9 (1992), págs. 23-44.

Hick, J., *Evil and the God of Love,* San Francisco, Harper & Row, 1978.

Howard-Snyder, D. y Moser, P. (eds.), *Divine Hiddenness,* Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

—, *The Evidential Argument from Evil,* Bloomington, Indiana University Press, 1996.

Plantinga, A., *Good, Freedom, and Evil,* Grand Rapids, Eerdmans, 1977.

Swinburne, R., *Providence and the Problem of Evil,* Oxford, Clarendon Press, 1998.

Van Inwagen, P., *The Problem of Evil,* Oxford, Oxford University Press, 2006.

—, «The Magnitude, Duration, and Distribution of Evil: A Theodicy», *Philosophical Topics* (1988), págs. 67-68.

# PARTE III
# CIENCIA, MORAL E INMORTALIDAD

# 7. Religión y ciencia

En 1615, Galileo tenía que enfrentarse a la primera condena pública de sus ideas acerca del movimiento de la Tierra. A pesar de la postura tradicional de la Iglesia Católica Romana de que la Tierra se asienta inmóvil en el centro de los cielos, las observaciones de Galileo lo habían convencido de que no era así. No obstante, Galileo se consideraba un cristiano devoto y, en consecuencia, tenía un vivo deseo de encontrar la forma de conciliar sus compromisos religiosos con sus recientes descubrimientos científicos. Su manera de hacerlo fue concluir que, en realidad, la Biblia no enseñaba lo que las autoridades de la Iglesia afirmaban. De hecho, en su opinión, la Biblia no pretendía de ningún modo enseñar verdades científicas. En palabras de Galileo:

> El Espíritu Santo no tiene intención de decirnos si el cielo se mueve o permanece quieto, si tiene forma de esfera o de disco o está extendido en un plano, ni si está situado en su centro o a un lado, ni tampoco pretende que aceptemos cualquier otra conclusión del mismo tipo [...]. Yo diría aquí algo que una vez dijo un eminente hombre de la Iglesia: «Que la intención del Espíritu Santo es enseñarnos cómo se va al cielo, no cómo va el cielo».[1]

La relación entre ciencia y religión no es, desde luego, una simple curiosidad histórica, sino que tiene una importancia sustancial en nuestro tiempo. Esto es más evidente en Estados Unidos, donde se sigue librando la batalla, principalmente por parte de cristianos que piensan que el relato bíblico de los orígenes cósmicos o biológicos está en desacuerdo con la ortodoxia científica actual. Estos debates, sin embargo, no son exclusivos de Estados Unidos, sino que también se desarrollan públicamente en China, Rusia, Israel, y en muchos otros países de Oriente Medio.

Para saber qué pensar sobre la relación entre ciencia y religión, hemos de tener primero alguna idea de qué es la ciencia. Como la mayor parte de los temas tratados por los filósofos, este es enormemente polémico. Pero, puesto que tenemos que empezar por algún lado, podemos hacerlo con una descripción muy minimalista: *ciencia es el juicio colectivo de investigadores profesionales que pretenden explicar los*

*mecanismos del mundo natural a través de teorías comprobables científicamente.* Por supuesto, la ciencia también se podría definir fácilmente (y de manera adecuada) como cierto tipo de actividad, práctica o disciplina, y también se podrían hacer otras descripciones. Pero, para nuestro propósito actual, consideraremos principalmente la ciencia (aunque sea una definición bastante vaga) como un cuerpo de creencias o doctrinas, pues los puntos más importantes de contacto entre ciencia y religión se encontrarán en el ámbito de la creencia y la doctrina. En particular, habrá importantes puntos de contacto entre afirmaciones religiosas y afirmaciones realizadas por los científicos como resultado de sus investigaciones.

### Tres visiones sobre ciencia y religión

Hay tres formas distintas en que religión y ciencia (entendida de la manera anteriormente descrita) podrían relacionarse: conflicto inevitable, independencia, y conflicto potencial pero no inevitable. En lo que sigue, consideraremos estas modalidades de relación de manera sucesiva.

#### Conflicto inevitable

Según la primera interpretación, las afirmaciones de la religión y las de la ciencia están enfrentadas en un conflicto del que solo una de las dos puede sobrevivir. Este modelo de relación, llamado modelo «de guerra», fue especialmente popular a finales del siglo XIX y principios del XX, aunque sigue teniendo defensores en la actualidad. Se refleja en las afirmaciones del biólogo E. O. Wilson, premio Nobel, que escribió lo siguiente:

> La aceptación de lo sobrenatural supuso una importante ventaja a lo largo de la prehistoria, cuando el cerebro estaba evolucionando. Está en agudo contraste con la biología, que se desarrolló como producto de la edad moderna, y no está suscrito por algoritmos genéticos. La incómoda verdad es que las dos creencias no son objetivamente compatibles. En consecuencia, quienes aspiran tanto a la verdad intelectual como a la verdad religiosa nunca alcanzarán ambas plenamente.[2]

Para los defensores del modelo de guerra, hay algo en la misma definición de ciencia y religión que hace inevitable

un desacuerdo desde el principio.

Algunos defienden este modelo basándose en definiciones de la ciencia y la religión que son discutibles. Por ejemplo, hay quienes afirman que la religión consiste en un conjunto de creencias derivadas de revelaciones presuntamente divinas, sostenidas exclusivamente sobre la base de la autoridad. La ciencia, por el contrario, consistiría en creencias justificadas por la experiencia de los sentidos y el método científico. Esto solo no sería suficiente para generar un conflicto de principios. Después de todo, siempre es posible que ciencia y religión nos propongan la aceptación de algunas *afirmaciones idénticas.* El conflicto solo es inevitable cuando incluimos en esta definición de la ciencia la afirmación de que las únicas creencias justificables sobre el mundo natural son las que surgen de la experiencia de los sentidos y del método científico, o cuando añadimos a la definición de religión la afirmación de que ninguna creencia sobre el mundo natural sostenida sobre la base de la autoridad religiosa puede ser nunca revisada a partir de pruebas empíricas. Según la primera postura, aceptar la enseñanza de la Biblia o el Corán sobre el mundo natural sería anticientífico, mientras que, según la segunda, aceptar las opiniones de la experiencia y el método científico cuando contradicen nuestra apreciada interpretación de la revelación es antirreligioso. En cualquiera de los dos planteamientos, una fuente de la verdad científica triunfa necesariamente sobre la otra. Una solo puede triunfar a expensas de la otra.

Otros defienden el modelo del conflicto inevitable simplemente porque piensan que es la manera más justa y sencilla de interpretar la verdadera historia de la relación entre ciencia y religión. La religión dice que la Tierra es plana; la ciencia demuestra que no lo es. La religión dice que la Tierra está inmóvil; la ciencia demuestra que orbita alrededor del Sol y rota sobre su eje. La religión dice que el universo

tiene menos de diez mil años; la ciencia demuestra que tiene, más o menos, catorce mil millones de años. La religión dice que los seres humanos son creados directamente por Dios; la ciencia demuestra que descienden naturalmente de los primates. Y así sucesivamente.

Aunque el modelo del conflicto inevitable persiste todavía en las discusiones populares sobre ciencia y religión, es fácil constatar que tiene algunos fallos fatídicos. El primero es que interpreta ciencia y religión de una manera que no deberíamos aceptar. Aunque los científicos tuvieran que aceptar que la única forma de justificar las creencias científicas es a través de la experiencia de los sentidos y de la aplicación del método científico, nada en el ámbito de la ciencia justifica la afirmación de que *solo la ciencia* nos proporciona creencias justificadas sobre el mundo natural. En primer lugar, esa es una afirmación sobre la justificación de las creencias humanas y, como tal, sobre el mundo natural. Pero no hay ninguna razón para pensar que esa afirmación epistemológica esté o siquiera pudiera estar justificada por la experiencia de los sentidos y la aplicación del método científico. En consecuencia, esta definición de la ciencia se desdice a sí misma. La interpretación de la religión falla igualmente, puesto que las revelaciones religiosas no afirman que las únicas creencias justificadas sobre el mundo natural procedan de la revelación. Además, aunque lo hicieran, la única justificación para esa afirmación que el creyente religioso podría tener sería circular (puesto que deberíamos confiar en la autoridad de la revelación al aceptar su pretensión de ser la única autoridad).

El segundo fallo es que deforma en gran medida la historia de la relación entre ciencia y religión. Aunque sea verdad que algunos de los casos más debatidos entre ciencia y religión se resolvieron mediante la reinterpretación que los creyentes religiosos hicieron de su tradición a la luz de los

descubrimientos científicos, esta no es la única forma en que tales conflictos se resuelven. Por ejemplo, a mediados del siglo XX, la opinión vigente en cosmología era el modelo del «estado fijo» del universo. Según esta visión, el universo carece de principio y, por tanto, es infinitamente antiguo, afirmación que va en contra de la enseñanza de las religiones abrahámicas. Aunque cristianos, judíos y musulmanes estaban indecisos en cuanto a cómo se resolvería este conflicto, había pensadores religiosos que estaban convencidos de que las pruebas científicas favorables a un universo sin principio debían de ser imperfectas y, finalmente, se mostrarían incorrectas, y, en efecto, tenían razón.

Tenemos aquí un caso, pues, en el que el conflicto entre ciencia y religión se resolvía con la retirada de la ciencia y su adopción de una postura más compatible con la perspectiva religiosa. Por supuesto, los científicos no renunciaron al modelo del estado fijo *porque* fuera incompatible con la religión. Los científicos tienen la obligación de revisar sus teorías para alcanzar la mejor interpretación posible de las pruebas empíricas. Así pues, este caso nos muestra un ejemplo más o menos reciente en el que el conflicto entre ciencia y religión se resolvió, y en el que la religión no se echó simplemente atrás a revisar sus afirmaciones.

Independencia

En el otro extremo del espectro están aquellos que argumentan que ciencia y religión pueden vivir en un estado de coexistencia pacífica porque son independientes entre sí, lo que impide el conflicto. Hay diferentes formas de desarrollar modelos de este tipo. Una es aducir que ciencia y religión no se pueden superponer porque se mueven en *dominios distintos* en cuanto a su objeto. Por ejemplo, se podría sostener que la religión se interesa solamente por la realidad sobrenatural, mientras que la ciencia se limita a describir y explicar el mundo natural. En este planteamiento, la

religión se basa en la revelación o en la experiencia religiosa para informarnos acerca de la existencia de Dios, o de los ángeles, o de la vida del más allá, mientras que la ciencia, basándose en la experiencia de los sentidos, nos informa sobre lo que contiene el mundo natural y la razón de que las cosas naturales se comporten como lo hacen. Alternativamente, se podría aducir que la religión se interesa solamente por las experiencias que uno tiene de la realidad religiosa en la propia vida, mientras que la ciencia se interesa por los objetos de la experiencia sensible. Rudolf Bultmann, el célebre teólogo alemán del siglo XX, argumentaba, por ejemplo, que, aunque las revelaciones religiosas realizan frecuentemente afirmaciones específicas sobre el mundo natural, dichas afirmaciones son religiosas solamente en la medida en que afectan a la manera en que la vida humana es transformada por los modos teológicos de concebir la existencia humana y su sentido. Por lo tanto, las revelaciones religiosas no son realmente *sobre* el mundo natural, aunque en ocasiones parezcan serlo. Por tanto, cuando leemos «Y dijo Dios: "Que exista la luz", y la luz existió», el texto no está afirmando verdades cosmológicas, sino que más bien nos está diciendo que Dios es el creador y sustentador de todo lo que existe.

Una segunda forma de desarrollar este modelo es argumentar que ciencia y religión difieren no con respecto a su *objeto,* sino con respecto a sus *métodos o sus objetivos.* Según esta forma de entenderlo, ciencia y religión pueden a veces hablar de los mismos objetos, contrariamente a lo antes planteado, pero los métodos utilizados son distintos y los resultados, por tanto, no se superponen. Por ejemplo, alguien que adoptara este modelo podría afirmar que la tarea de la ciencia es determinar las cosas que el mundo natural contiene y la manera en que se comportan. La tarea de la religión, por otra parte, es explicar cómo los propósitos providenciales de Dios se desarrollan a través de los mecanis-

mos del mundo natural. En consecuencia, métodos y objetivos serán diferentes en estas dos áreas. La ciencia emplea la observación empírica y teorías empíricamente comprobables para explicar lo que existe, así como los mecanismos causales que explican por qué las cosas se comportan de la manera en que lo hacen. La religión, por el contrario, utiliza la revelación religiosa o la experiencia religiosa, o ambas, para descubrir el propósito y el significado de los acontecimientos del mundo natural.

Esta segunda versión del modelo de la independencia ha sido defendida por el notable teórico evolucionista Stephen J. Gould. Según Gould, ciencia y religión representan «magisterios» (es decir, fuentes de autoridad docente) diferentes, de tal manera que «la ciencia cubre el reino empírico, respondiendo a preguntas como de qué está constituido el universo (hechos) y por qué funciona así (teoría). El magisterio de la religión, por el contrario, se despliega sobre cuestiones de sentido supremo y valor moral».[3] Aunque los magisterios puedan tratar un objeto o un tema común –la clonación, por ejemplo–, los métodos y objetivos serán diferentes. La ciencia utiliza la teoría de la construcción y la experimentación para determinar cómo funciona (o podría funcionar) la clonación. La religión utiliza la teorización filosófica o apela a la autoridad para determinar los límites morales en nuestro uso de la tecnología de la clonación. Por otra parte, la ciencia se centrará en el aspecto puramente físico de la clonación –el tipo de preguntas que pueden ser investigadas por las disciplinas de la biología y la química, por ejemplo–, mientras que la religión se centrará en los aspectos morales y existenciales. En consecuencia, ciencia y religión son, para Gould, magisterios no superpuestos, planteamiento que él designa con el acrónimo «Noma» *[Non-Overlapping Magisteria].*

Para que la postura de Gould sea sostenible, tendrían que ser verdaderas dos afirmaciones:

7.1 La religión no hace ninguna afirmación natural ni empírica (aunque las hagan los textos religiosos).

7.2 La ciencia no puede hacer ninguna afirmación referente a la realidad sobrenatural ni la moral.

Desgraciadamente, ninguna de estas afirmaciones es muy aceptable. Considerémoslas sucesivamente.

La primera afirmación sostiene que la religión no hace ninguna afirmación ni sobre el mundo natural ni sobre ninguna otra cosa que sea objeto de conocimiento empírico. Sin embargo, cuando un musulmán dice que Muhámmad ascendió corporalmente al cielo, o los cristianos afirman que Jesús resucitó de entre los muertos, están en realidad haciendo afirmaciones de ese tipo. Igualmente, siempre que un creyente religioso afirma que algo sucede en el mundo (creación, conversión del agua en vino, separación de las aguas del mar) como resultado de una intervención divina directa, está haciendo afirmaciones que tratan de explicar por qué las cosas se comportan de cierta manera en el mundo. Pero, para Gould, las afirmaciones sobre lo que el mundo contiene y la razón de que se comporte de la manera que lo hace están fuera del magisterio de la religión. Por tanto, si Gould tiene razón, estaríamos obligados a decir que musulmanes y cristianos no tienen derecho a sostener creencias de ese tipo, o al menos que no tienen derecho a sostenerlas como «creencias religiosas». Ahora bien, Gould no ha dado ninguna razón para aceptar cualquiera de estas afirmaciones aparte de sus propias definiciones de lo que considera religión.

La segunda afirmación sostiene que las observaciones empíricas del mundo natural no pueden decirnos nada sobre el dominio de la moral o lo sobrenatural. Aunque esta afirmación sea correcta respecto de la moral, no hay ningu-

na razón para pensar que sea verdadera en lo que atañe a lo sobrenatural. Como vimos en los capítulos 5 y 6, muchos argumentos a favor y en contra de la existencia de Dios toman como punto de partida hechos que llegamos a conocer a través de observaciones empíricas. Si, por ejemplo, descubrimos que el universo exhibe una especie de puesta a punto que se explica mejor apelando a un diseñador inteligente no natural, entonces las pruebas empíricas tienen implicaciones directas para la creencia religiosa.

Conflicto potencial

En consecuencia, el planteamiento de Gould de que entre ciencia y religión no puede haber conflicto parece ignorar algunas áreas importantes de solapamiento o superposición. La ciencia parece hacer afirmaciones que, en principio, podrían contradecir propuestas religiosas, y viceversa. Es mejor, pues, reconocer este potencial de conflicto y examinar los casos de supuesto conflicto real cuando se manifiestan. ¿La existencia de dolor y sufrimiento en el mundo nos da buenas razones para negar que exista un Dios? ¿El hecho de que el universo tuviera un principio nos ofrece una buena razón para aceptar que existe un Dios? ¿Nos ofrece la paleobiología una buena razón para pensar que los seres humanos descendemos naturalmente de primates en lugar de haber sido creados especialmente por Dios?, etcétera.

Los creyentes religiosos que admitan la posibilidad de ese conflicto se encontrarán, pues, en la posición de tener que *sopesar* la fuerza de las pruebas a favor de sus creencias científicas con la fuerza de las pruebas a favor de las creencias religiosas en conflicto. Una vez realizada esa evaluación, el creyente religioso se enfrentará a una de estas cuatro opciones:

(i) Rechazar su religión

(ii) Rechazar su interpretación de los datos religiosos

(iii) Rechazar las pruebas de los sentidos

(iv) Rechazar su interpretación de los datos de los sentidos

En los casos en que las afirmaciones de la ciencia y la religión estén en conflicto, los creyentes religiosos deben elegir, por tanto, entre esas opciones. ¿Debe darse el caso de que una respuesta sea siempre la mejor? El caso de Galileo debería dejar claro que la respuesta a esa pregunta es «no». Si tenemos una razón muy buena para pensar que un texto está, en efecto, divinamente inspirado, y si tenemos razones para pensar que la revelación solo se puede interpretar de una única manera, si los datos científicos contradicen la revelación, yo puedo o rechazar la ciencia o rechazar la religión. Pero no hay ninguna regla simple que se pueda aplicar y que deje claro qué opción es la más racional.

En consecuencia, el enfoque más plausible es el que se sitúa en medio del espectro, a saber, que algunas afirmaciones religiosas tienen posibilidades de estar en desacuerdo con las afirmaciones de la ciencia, pero no todas. En lo que sigue, consideraremos algunos de los supuestos puntos de contacto entre ciencia y religión.

### La ciencia y la credibilidad de los milagros

Se piensa habitualmente que la ciencia moderna hace que la creencia en los milagros sea extraña o impropia. Este pensamiento es expresado no solo por científicos naturalistas, sino incluso por teólogos contemporáneos. Por ejemplo, Rudolf Bultmann dijo de la creencia en los milagros:

> Es imposible usar la luz eléctrica y la radio y beneficiarse de los descubrimientos médicos y quirúrgicos modernos y creer, al mismo tiempo, en el mundo de espíritus y milagros del Nuevo Testamento. Podemos pensar que podemos hacerlo en nuestra vida, pero esperar que otros lo hagan es hacer la fe cristiana ininteligible e inaceptable para el mundo moderno.[4]

¿Qué hay en el mundo de la ciencia y la tecnología modernas que haga insostenible la creencia en los milagros? ¿De qué modo la luz eléctrica y las maravillas de la cirugía pueden llevarnos a rechazar la idea de que Dios hace milagros?

Muchos filósofos y teólogos señalan los argumentos elaborados por David Hume, el filósofo escocés del siglo XVIII, como los que ofrecen unas razones más poderosas para rechazar tanto la credibilidad como la posibilidad de los milagros. En el libro X de su *Enquiry Conerning Human Understanding [Investigación sobre el conocimiento humano]*, Hume ofrece argumentos de dos tipos distintos. Los argumentos del primer tipo pretenden demostrar que hay algo en la *justificación de las creencias* que descarta la razonabilidad de la creencia en la realidad de los milagros en todos los casos. Los argumentos del segundo tipo pretenden demostrar que, aunque la creencia en la realidad de los milagros pudiera ser razonable, bajo circunstancias ideales, cualquier prueba que tengamos realmente de que los milagros ocurren o han ocurrido está viciada de tal manera que la creencia en esos milagros es un hecho irracional. Aunque ambos tipos de argumento son dignos de consideración, los del segundo tipo implican un examen de la integridad de las pruebas históricas sobre el acontecimiento de los milagros particulares que es más propia del dominio de la historia que de la filosofía. En consecuencia, centraremos nuestra atención en los argumentos del primer tipo.

Argumento de Hume a favor de la incredibilidad de los milagros

Es habitual el uso de la palabra *milagro* para referirnos a acontecimientos extraños, poco comunes o fortuitos. Una recuperación rápida de la enfermedad, el haber escapado a la inminencia de la muerte, un especial golpe de suerte en las cartas, se mencionan a menudo como milagros. Y nadie –ni siquiera Hume– niega que podamos creer razonablemente que ocurren acontecimientos extraños o fortuitos de ese tipo. Lo que Hume y otros piensan es que no podemos creer razonablemente que haya milagros *reales*. Aunque existen discrepancias en cuanto a las características que de-

be tener un acontecimiento para que se considere un *milagro real,* la definición de Hume es bastante común y, ciertamente, fundamental para su argumento. Así pues, empezaremos con esa definición. En palabras de Hume, un milagro es «una transgresión de la ley de la naturaleza por una particular volición de la divinidad, o por la interposición de algún agente invisible». Para Hume, pues, un acontecimiento es milagro solo si satisface dos condiciones: primero, debe violar o «transgredir» una ley de la naturaleza, y, segundo, debe estar causado por un agente sobrenatural.

¿Qué necesita un acontecimiento para transgredir una ley de la naturaleza? Para responder a esta pregunta, tendremos primero que saber qué es una ley de la naturaleza. Esta es una cuestión engorrosa y conflictiva en la filosofía de la ciencia. Para nuestro propósito, podemos seguir con la definición de Hume y luego modificarla si surge la necesidad (que, en efecto, surgirá). En opinión de Hume, una *ley* es aquello que está «establecido por una experiencia firme e inalterable». La «ley de la gravedad», por ejemplo, es una descripción de cómo los cuerpos se atraen, lo que está confirmado por experiencias repetidas y constantes. Cuando suelto la pluma, cae al suelo. Y nunca sucede de otra manera.

Con estos detalles, estamos ahora en situación de considerar tres argumentos de Hume (o inspirados en Hume) sobre la irracionalidad de la creencia en los milagros. Los llamaremos argumento del equilibrio de las pruebas, argumento de las leyes equivocadas y argumento del acontecimiento meramente anómalo.

*Argumento del equilibrio de las pruebas*

Según la definición de Hume, un milagro es un acontecimiento que no encaja en los patrones de nuestra «experiencia uniforme». Esto coloca en un dilema a la persona que se enfrenta a un supuesto milagro. ¿Debe aceptar la prueba de

las experiencias pasadas y repetidas de que la ley es verdadera, o debe más bien aceptar la prueba de que ha ocurrido un acontecimiento que viola esa ley? Hume argumentó que, dado el peso de nuestra experiencia pasada, es nuestro deber mantener la creencia en la ley arraigada y *rechazar* la afirmación de que ha ocurrido un acontecimiento aparentemente «transgresor de la ley». Podríamos resumir este argumento como sigue:

7.3 La prueba de Jones de que ha ocurrido un milagro procede del testimonio de otros o de su propia experiencia sensorial.

7.4 Nada es un milagro a menos que Jones haya repetido la prueba de los sentidos contra su aparición (es decir, la prueba de los sentidos que sostiene la ley supuestamente violada).

7.5 La prueba repetida de los sentidos es siempre más fuerte que la prueba testimonial y que la prueba de experiencias singulares.

7.6 Por lo tanto, Jones tiene siempre mejores pruebas de que no ocurrió ningún milagro que de que ocurrió algún milagro.

7.7 Una persona racional siempre «adecua su creencia a las pruebas».

7.8 Por lo tanto, Jones no puede aceptar racionalmente que ha ocurrido un milagro.

Inicialmente, este argumento podría parecernos atractivo. ¿Quién pensaría que es razonable aceptar una afirmación con pruebas más débiles a costa de una afirmación que se apoya en unas pruebas más sólidas? Nadie, desde luego. No obstante, la premisa 7.5 parece sospechosa. ¿Es realmente cierto que las experiencias singulares y el testimonio son siempre pruebas más débiles que las experiencias repetidas del pasado?

Evidentemente, no. Si fuera así, estaríamos obligados racionalmente a rechazar la aparición de cualquier acontecimiento singular que no se conformara a los patrones pasados de nuestra experiencia. Pero no hacemos esto. En 1986, los equipos de fútbol americano de la Air Force Academy y de Notre Dame se encontraron por vigésima séptima vez. Notre Dame había ganado los veintiséis partidos anteriores. La «experiencia uniforme» del pasado llevaría a pensar que Notre Dame debía ganar de nuevo. Pero no fue así. Si seguimos el consejo de Hume de aceptar el peso de la experiencia uniforme del pasado sobre la pruebas de las experiencias singulares, tendríamos que dudar del resultado del partido (como hicieron algunos aficionados del Notre Dame). Pero sin duda sería irracional pensar que Notre Dame ganó este partido solo porque en el pasado había ganado los partidos anteriores.

Ese principio no sería solo problemático para los encargados de contabilizar los récords de los acontecimientos deportivos; sería también problemático para los científicos enfrentados a las pruebas que desafían teorías científicas mantenidas durante mucho tiempo. Cualquier teoría científica mantenida durante mucho tiempo se mantiene mucho tiempo porque las predicciones realizadas por la teoría se ven confirmadas por la experiencia uniformemente repetida. Sin embargo, muchas de esas teorías se han revelado a la larga falsas cuando experimentos posteriores propusieron otras predicciones. Si Hume tuviera razón, esos experimentos y sus resultados habrían sido rechazados, puesto que no eran nada más que experiencias individuales que no concordaban con la experiencia uniforme del pasado.

*Argumento de las leyes equivocadas*

Algunos han pensado que esa no es la manera más caritativa de leer los argumentos de Hume contra los milagros.[5] Afirman que la argumentación de Hume debería entenderse

como sigue:

7.9 Los milagros son acontecimientos que transgreden una ley verdadera de la naturaleza.

7.10 Cuando Jones se encuentra (a través de la experiencia o el testimonio) con un acontecimiento que transgrede una ley de la naturaleza (tal como él entiende las leyes), debe decidir si el acontecimiento transgrede una ley verdadera de la naturaleza o si, por el contrario, el acontecimiento muestra que sus creencias sobre las leyes de la naturaleza están equivocadas.

7.11 Es siempre más probable que las creencias de Jones sobre las leyes de la naturaleza sean erróneas que el que se haya encontrado con un acontecimiento que transgreda una ley verdadera de la naturaleza.

7.12 Una persona racional siempre adecua su creencia a las pruebas.

7.13 Por lo tanto, si Jones es racional, debería concluir que el acontecimiento aparentemente milagroso indica la existencia de unas creencias equivocadas sobre las leyes de la naturaleza y no de la aparición de un milagro.

Como el primer argumento, este segundo pretende demostrar que nunca tenemos derecho a creer racionalmente que un acontecimiento es auténticamente anómalo. Y puesto que todo acontecimiento milagroso es anómalo, nunca tenemos derecho a creer que un acontecimiento tenga carácter milagroso.

Este argumento parece mejor que el del equilibrio de las pruebas porque la premisa polémica de este –la 7.11– parece mucho más plausible. ¿Cómo podría Jones tener confianza en que su encuentro con un acontecimiento que aparentemente transgrede la ley no se explica mejor porque tiene *creencias equivocadas* sobre las verdaderas leyes de la naturaleza? En realidad, dada nuestra experiencia limitada y nuestra ignorancia sobre las leyes de la naturaleza, debería-

mos tener *mucho* cuidado en concluir que cualquier acontecimiento es realmente transgresor de la ley.

Este tipo de dudas se intensifica a medida que se va sabiendo más de los extraños y maravillosos acontecimientos que las leyes de la naturaleza son capaces de explicar sin ninguna intervención sobrenatural. Sabemos, por ejemplo, que acontecimientos pensados como milagrosos por sociedades del pasado, menos desarrolladas científicamente, han mostrado ser el resultado de causas puramente naturales. Este patrón constante de descubrir que acontecimientos aparentemente milagrosos tienen causas puramente naturales debería llevarnos a ser, por lo menos, cautelosos cuando oímos hablar de un milagro, o cuando creemos haberlo presenciado.

Sin embargo, cuando se trata de determinar si un acontecimiento con el que nos encontramos se puede considerar o no un milagro, con frecuencia tendremos más información disponible que simplemente la de que el acontecimiento transgrede un principio que se supone que es una ley de la naturaleza. Para comprobarlo podríamos imaginar que el relato bíblico del Éxodo es verdadero. Imagina que eres uno de los israelitas que está en la orilla oriental del mar Rojo después de que las aguas se hayan cerrado sobre los ejércitos del faraón, dejándote el paso libre desde Egipto. Según el argumento de las leyes equivocadas, sería más racional suponer que los acontecimientos que estás presenciando son coherentes con las leyes de la naturaleza más que violaciones milagrosas de dichas leyes. Pero sin duda eso es un error. En este caso, hay gran cantidad de *pruebas indirectas* que inclinan la balanza a favor de la afirmación de que tuvo lugar un milagro auténtico. Por supuesto, es *posible* que los acontecimientos presenciados fueran el resultado de procesos ordinarios compatibles con las leyes naturales. Pero sería una coincidencia tan colosal que esos acontecimientos se

desarrollaran *naturalmente* (es decir, no milagrosamente) solo para permitir nuestra huida, que sería irracional creer que fue eso lo que de hecho sucedió.

Además de la importancia de las pruebas indirectas, hay otra consideración que podría llevarnos a aceptar que un aparente milagro es una anomalía real y no el mero producto de unas creencias erróneas sobre las leyes de la naturaleza. Si después de muchos años de investigación científica debiéramos concluir que un acontecimiento particular no es causado por ninguna ley conocida de la naturaleza, y, además, que el acontecimiento no parece ser explicable ni siquiera en ninguna reconfiguración imaginable de las leyes naturales, esto constituiría también una razón suficiente para aceptar que un aparente milagro era realmente anómalo.[6]

Argumento del acontecimiento puramente anómalo

Hay otra vía para demostrar que la creencia en los milagros es irracional, a saber, mostrando que es siempre irracional pensar que un acontecimiento tiene en realidad una *causa divina.* Podríamos argumentarlo como sigue:

7.14 Para que un acontecimiento se considere milagro debe ser anómalo y divinamente causado.

7.15 Un acontecimiento anómalo es aquel que *no es causado* por entidades naturales utilizando sus poderes naturales.

7.16 Pero, una vez que concluimos que un acontecimiento es anómalo de esta manera, debemos considerar dos formas posibles de explicar su aparición, a saber, que fue causado por alguna *entidad sobrenatural usando poderes sobrenaturales* o que *no fue causado en absoluto.*

7.17 Concluir que un acontecimiento anómalo es no causado es siempre más razonable que pensar que fue causado de manera sobrenatural.

7.18 Por tanto, concluir que todo acontecimiento anómalo es incausado es más razonable que concluir que es causado sobrenaturalmente.

7.19 Por tanto, nunca es razonable creer que un acontecimiento anómalo está divinamente causado.

7.20 Por tanto, nunca es razonable creer que ocurrió un milagro.

La premisa más polémica de este argumento es 7.17. Podría defenderse de dos maneras. La primera es apelando a la simplicidad. Filósofos, científicos y quienes, en general, utilizan explicaciones teóricas están de acuerdo en que, cuando todas las demás circunstancias son iguales, deberíamos preferir las explicaciones más simples. No necesitamos detenernos aquí en *por qué* filósofos, científicos y teóricos piensan esto, aunque volveremos a esa cuestión en breve. De momento, podemos señalar que una vez que hemos visto que aceptar la explicación más simple en lugar de la más compleja es, efectivamente, racional, deberíamos concluir que la premisa 7.17 es verdadera. Es mucho más complicado plantear la hipótesis de la existencia de agentes sobrenaturales como explicación de los acontecimientos anómalos que plantear la hipótesis de que no hay causa. Por lo tanto, siempre preferiremos negar que haya una causa a suponer que hubo una causa sobrenatural.

La segunda manera de defender la premisa 7.17 es argumentando que la explicación de que no hay causa es preferible porque esas explicaciones son *extensiones naturales* de nuestra manera ordinaria de explicar otros acontecimientos naturales. Como vimos anteriormente en el capítulo 5 cuando hablamos de la explicación del multiverso para el ajuste fino cósmico, las explicaciones de este tipo, siendo todas las demás circunstancias iguales, son preferibles a explicaciones únicas o inusuales.

Repárese en que las dos defensas de la premisa 7.17 se basan en el hecho de que las explicaciones de que no hay causa tienen ciertos méritos que deberían inducirnos a aceptarlas con preferencia a las explicaciones sobrenaturales, *siendo todas las demás circunstancias iguales.* Pero, como vimos en el caso del argumento de las leyes equivocadas, incluso si eso es verdad, *podría* haber casos en los que las pruebas indirectas hiciesen todas las demás circunstancias desiguales. Si nos encontramos un acontecimiento anómalo en un contexto en el que las pruebas indirectas parecen apuntar a una causa sobrenatural, las explicaciones de que no hay causa se hacen en la misma medida menos plausibles.

Consideremos el ejemplo anterior de la separación de las aguas del mar Rojo. Sin tomar ninguna postura sobre la historicidad del acontecimiento, podemos, sin embargo, señalar que *si* estuviéramos presentes en el acontecimiento, ninguno de nosotros consideraría más plausible que el hecho fuera explicado por una ausencia de causa que por una causa sobrenatural. Aunque las causas sobrenaturales pudieran parecen una extensión más compleja y menos natural de nuestros modos de razonamiento científico, en este contexto parece altamente plausible que el acontecimiento fuera causado por un agente sobrenatural tratando de salvar a los israelitas. Pensarlo de otra manera sería creer que el acontecimiento era una coincidencia de proporciones fabulosas. Aunque, en efecto, podría darse esa coincidencia, no tenemos más derecho a creerlo del que tendríamos para pensar que es una mera coincidencia que mi adversario en el póquer esté toda la noche sacando escaleras reales. Aunque pudiera ser una coincidencia, una persona razonable supondría que le estaban haciendo trampas.

Un argumento *estilo Hume* para la imposibilidad de los milagros

Al examinar los argumentos de Hume sobre la inverosi-

militud de los milagros, hemos asumido cierta definición de los milagros y las leyes. Los milagros son transgresiones de las leyes de la naturaleza, y las leyes son generalizaciones universales establecidas sobre la base de una experiencia firme e inalterable. Hume pensaba que concebir los milagros y las leyes de esta manera hacía imposible la creencia racional en aquellos. Como hemos visto, es difícil defender esta afirmación. Sin embargo, se podría pensar que la creencia en los milagros tiene otro problema quizá más grave, a saber, que los milagros descritos de esta manera son *imposibles*. Para ver por qué, consideremos otra generalización universal que parece «establecida por la experiencia firme e inalterable»: los cuerpos humanos muertos durante tres días permanecen muertos para siempre. La mayoría de los cristianos piensan, por supuesto, que al menos un cuerpo humano que estuvo muerto durante tres días no permaneció muerto para siempre: el cuerpo humano de Jesús. Esos cristianos piensan que tres días después de la muerte de Jesús se produjo el milagro de la Resurrección, y la experiencia inalterada fue alterada. La ley fue transgredida. Ocurrió un milagro.

Ahora bien, ¿ocurrió? Recordemos que un milagro es una violación de las leyes de la naturaleza. Una ley de la naturaleza es una generalización universal verdadera de algún tipo.[7] Sin embargo, una vez ocurrido el acontecimiento «que rompe la ley», esta generalización universal ya no es *universal*. Hay ahora, al menos un acontecimiento, la resurrección de Jesús, que no sigue ese patrón general. En consecuencia, deberíamos concluir que lo único que nuestro supuesto acontecimiento quebrantador de la ley hace es *mostrar que la ley es falsa* y no *romper* la ley. Una vez que el cuerpo muerto durante tres días vuelve a la vida, simplemente deja de ser verdad que la experiencia firme e inalterable establezca que los cuerpos humanos muertos durante tres días permanezcan muertos para siempre. El resultado

de todo esto es que los supuestos milagros nunca pueden hacer lo que los milagros deben hacer, a saber, *romper* o *violar* las leyes. Por tanto, según este argumento, los milagros no pueden ocurrir. Podríamos formalizarlo como sigue:

7.21 Los milagros son violaciones de las leyes de la naturaleza.

7.22 Las leyes son generalizaciones universales verdaderas.

7.23 Si ocurre un acontecimiento que no encaja en el patrón general descrito por la ley, la ley no es verdadera, como parecía, sino falsa.

7.24 Por tanto, cualquier acontecimiento que parezca violar una ley solo demuestra, en realidad, que la ley es falsa.

7.25 Por tanto, no puede haber un acontecimiento que rompa la ley.

7.26 Por tanto, no puede haber milagros.

Indudablemente, este argumento parece sospechoso. Podemos imaginar a alguien molesto ante tal argumento que reacciona razonablemente diciendo: «No me importa lo que digan los filósofos, si alguien muerto durante tres días vuelve a la vida, ha ocurrido un milagro, y eso es lo que hay».

En efecto, hay algo sospechoso en ese argumento, y nos revela algo de una importancia fundamental cuando pensamos en leyes y milagros. Según los supuestos planteados hasta ahora, las leyes deben ser pensadas en términos de regularidad, y los milagros, de violación de esa regularidad. Si es así, nos veremos obligados a aceptar este argumento y su conclusión.

Sin embargo, una reflexión más atenta sobre este argumento nos puede mostrar que hay una manera mejor de concebir los milagros que como violaciones de las leyes de la naturaleza. Una concepción más satisfactoria sería esta: un acontecimiento causado (en última instancia) por Dios,

que no puede ser justificado por los poderes naturales de las sustancias naturales. Así concebidos, los milagros no violan las leyes de la naturaleza, sino que más bien implican la aparición de acontecimientos que no pueden ser explicados solo por los poderes de la naturaleza. Cuando los cuerpos de los muertos vuelven a la vida, es un milagro porque las moléculas que constituyen ese cuerpo carecen del poder necesario para generar vida. Cuando el agua se convierte instantáneamente en vino, es un milagro porque las moléculas de agua no tienen el poder de convertirse en vino por sí mismas.

Esta definición de milagro no es algo nuevo. De hecho, es la que encontramos en obras de filósofos teístas históricos como Tomás de Aquino y Gottfried Leibniz. Una vez que adoptamos esta definición de milagro, el argumento anterior se derrumba, toda vez que las dos premisas clave resultan ser falsas. La premisa 7.21 es falsa puesto que los milagros no tienen por qué suponer ninguna violación de las leyes. Las leyes nos cuentan cómo funcionan las cosas naturales, lo que pueden hacer mediante la fuerza de sus poderes propios. Si ocurre un acontecimiento que excede sus poderes, no se *rompe* ninguna ley. En lugar de eso, ha sucedido algo que ha excedido a las leyes. La premisa 7.22 es falsa también, dado que las leyes no son generalizaciones universales verdaderas, sino descripciones verdaderas de los poderes de las sustancias naturales.

Conclusiones: los milagros y la ciencia

Así pues, ¿qué pueden decirnos la ciencia o las pruebas empíricas sobre los milagros? Llegados a este punto, podríamos tener la tentación de decir: ¡nada! Pero esto sería demasiado precipitado. Lo que la ciencia puede mostrarnos es que algunos acontecimientos que una vez pensamos que eran milagros –acontecimientos que una vez pensamos que excedían los poderes de las sustancias naturales– no son,

después de todo, milagros. Quizá pensábamos que el trueno y el relámpago eran milagros. La ciencia nos ha mostrado que no lo son. Tal vez en un tiempo se pensó que las caídas de meteoros y la erupción de los volcanes eran milagros. La ciencia nos ha mostrado que no lo son. Por eso, la ciencia es relevante en la medida en que puede mostrarnos que algo que creíamos milagroso no lo era en realidad

Sin embargo, también la ciencia tiene sus límites. Primero, la ciencia no puede mostrarnos que un acontecimiento *es* milagroso. Para hacer esa inferencia, deberíamos, en primer lugar, ponernos de acuerdo sobre que el acontecimiento en cuestión no es y probablemente no será explicable en términos científicos, y tendremos que juzgar que las pruebas indirectas indican una causa divina. Segundo, la ciencia no puede decirnos que los milagros son *imposibles*. La razón es que la ciencia solo puede decirnos lo que pueden hacer las entidades naturales por medio de sus poderes naturales. Más allá de eso, la ciencia debe permanecer en silencio.

### Zonas contemporáneas de interacción entre ciencia y religión

Aunque algunos hayan aducido que la práctica de la ciencia socava la razonabilidad de la fe en todos los milagros, esta afirmación es exagerada. Hay otros casos, sin embargo, en los que se da un potencial mucho mayor para la interacción entre ciencia y religión. En ciertas ocasiones, ciencia y religión parecen reñidas entre sí, mientras que en otras parecen apoyarse mutuamente. Los consideraremos de forma sucesiva.

La ciencia desafía a la religión: estudio de un caso práctico

Cuando comúnmente se piensa en la relación entre ciencia y religión, la mayoría piensa ante todo en las luchas libradas en la política, los tribunales y los medios de comunicación sobre la evolución. Desde el proceso de Scopes a principios del siglo XX,[8] la cuestión de la evolución ha sido

un tema persistente de debate público, especialmente en Estados Unidos. Quienes se inclinan por una interpretación literal de los primeros capítulos del Génesis argumentan que estos enseñan que el universo fue creado en una forma bastante similar a la que actualmente tiene, incluidas estrellas, planetas y los diversos tipos de organismos que ahora encontramos, en seis periodos de veinticuatro horas, hace de seis a diez mil años. Esta descripción contrasta agudamente con el cuadro ofrecido por cosmólogos, geólogos y biólogos, que aducen que las pruebas empíricas indican que el universo tiene aproximadamente catorce mil millones de años; la Tierra, más o menos un tercio de esa cifra, y la vida en la tierra, unos cuatro mil millones de años. Además, los últimos desarrollos de la ciencia indican que los diversos tipos de organismos encontrados en nuestro mundo no fueron creados de manera separada y específica, sino que, antes bien, surgieron de un antepasado común por medio de la variación y la selección natural a lo largo de muchos billones de generaciones.

Para que surja este conflicto, los defensores de la postura del «universo joven» deben aceptar algunos supuestos fundamentales. Primero, deben asumir que la revelación bíblica no yerra cuando hace afirmaciones sobre los contenidos o los mecanismos del mundo natural. Segundo, deben asumir que la narración particular en cuestión hace realmente afirmaciones de este tipo. Los críticos han afirmado que estas dos afirmaciones están, cuando menos, abiertas a la duda.

Independientemente de la postura que se adopte sobre esas dos cuestiones, los creyentes religiosos que piensan que las enseñanzas de la revelación están en conflicto con la evolución se enfrentan a un problema. Aunque no pretendamos responder aquí a ese problema, lo que aprendimos anteriormente nos sugiere al menos una posible vía. De esta manera, el reto evolutivo puede proporcionar el estudio de

un caso práctico sobre la manera en que se pueden resolver los desafíos científicos.

Los creyentes religiosos deber reconocer primero que la palabra *evolución* se usa normalmente para designar posturas científicas diversas. Alvin Plantinga argumenta que, en el sentido más general, el concepto de «evolución» abarca cinco tesis distintas:

(T1) *La tesis de la Tierra antigua:* la tesis de que el universo y la Tierra tienen miles de millones de años.

(T2) *La tesis del progreso:* la vida ha ido pasando de organismos unicelulares simples a organismos multicelulares complejos a lo largo del tiempo.

(T3) *La tesis de la ascendencia común:* toda la vida terrestre comparte un antepasado común.

(T4) *La tesis darwinista:* los mecanismos que explican la diversidad y la complejidad de la vida son los identificados por los científicos evolucionistas: variación al azar y selección, deriva genética, flujo de genes, etcétera.

(T5) *La tesis de los orígenes naturalistas de la vida:* la vida en la Tierra surgió a través de procesos puramente naturales.

Los críticos de la evolución están en desacuerdo con una o con todas estas tesis porque interpretan que los pasajes bíblicos demuestran que son falsas. Estos críticos aducen que los científicos han entendido mal o han manejado mal las pruebas empíricas que utilizan para apoyar las tesis de la evolución y que, por tanto, han caído en el error. Sin embargo, esos críticos deben reconocer también que, de la misma manera que los científicos deben interpretar las *pruebas empíricas* para llegar a conclusiones científicas, los creyentes religiosos deben interpretar las *pruebas de la revelación* para llegar a sus conclusiones religiosas. De la misma manera que los científicos se pueden equivocar en las conclusiones que sacan de los datos empíricos, los creyentes religiosos

deben permanecer abiertos a la posibilidad de haber interpretado erróneamente los datos de la revelación.

Por lo tanto, para el creyente religioso los conflictos entre ciencia y religión supondrán sopesar unas pruebas con otras: las pruebas empíricas que favorecen las afirmaciones científicas con las pruebas de la revelación que favorecen las afirmaciones teológicas. La crítica cristiana de la evolución podría contemplar las cinco tesis anteriores y concluir que las pruebas empíricas que hablan a favor de esas tesis disminuyen en fuerza a medida que se va descendiendo en la lista. La prueba para la antigüedad de la Tierra parece bastante sólida, mientras que la prueba para los orígenes naturalistas de la vida es, de hecho, prácticamente inexistente. Luego, esto tiene que ser sopesado con las pruebas de la revelación. ¿Hasta qué punto está claro que la Biblia enseñe que la Tierra es joven, o que Dios intervino directamente en el cosmos para producir la vida?

Es importante recordar dos cosas cuando se llega a este acto de evaluación. La primera es que es probable que las pruebas relevantes cambien con el paso del tiempo. Hipótesis científicas que al principio parecían improbables, más tarde llegaron a estar bien sustentadas, mientras que hipótesis aparentemente bien confirmadas son más tarde abandonadas. ¿Se puede decir lo mismo cuando se trata de las pruebas de la revelación? Se puede. Como ejemplo, podemos imaginar a un creyente religioso enterándose de que cierto modismo usado por los escritores bíblicos indica algo enteramente diferente a lo que él pensaba. Si llegáramos a descubrir, como muchos afirman haber descubierto, que la narración de la creación del Génesis representa un tipo de antigua literatura mitológica que todos los lectores antiguos entendían como algo distinto a una historia literal del cosmos, eso inclinaría a los intérpretes contemporáneos a poner en duda la afirmación de que los capítulos iniciales del

Génesis pretenden enseñar cosmología. A medida que vamos sabiendo más de las formas estilísticas, lingüísticas y literarias empleadas por los autores de los textos sagrados, nuestra comprensión de lo que enseñan puede cambiar y, de hecho, cambia.

Lo segundo que hay que recordar es que, aunque las pruebas empíricas y las de la revelación puedan cambiar, esto no significa que tenga que existir siempre una ruta de escape disponible cuando ciencia y religión estén en desacuerdo. Puede haber casos en los que una pretendida revelación plantee claramente algo que sea contradicho por teorías científicas especialmente bien confirmadas. En ese caso, el creyente religioso podría decidir que la contradicción aparente es, en realidad, una contradicción real. Deberá entonces concluir que o los textos sagrados de su tradición enseñan falsedades o la ciencia ha errado a pesar de la solidez de las pruebas empíricas.

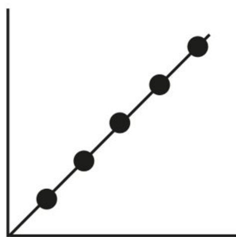
¿Puede la ciencia apoyar a la religión?

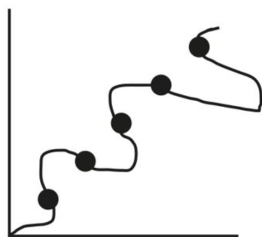
Lejos de ver la ciencia como una amenaza perpetua para la religión, algunos científicos y filósofos argumentan que los descubrimientos científicos ofrecen pruebas que confirman la verdad de muchas afirmaciones religiosas. En el capítulo 5, por ejemplo, vimos que la prueba de que el universo apareció en el pasado finito y la prueba del ajuste fino cósmico se pueden utilizar para argumentar la existencia de un diseñador sobrenatural.

Además de las pruebas de ese tipo, otros argumentan que el método científico mismo presupone ciertas verdades que solo tienen sentido en el supuesto de que el universo esté diseñado por una mente sobrenatural. Veamos un ejemplo. Cuando los científicos están sopesando los méritos de una teoría, hay varios factores que deben considerar, y uno de esos factores es la simplicidad. ¿Por qué los científicos favorecen las teorías más simples frente a las más complejas? La

respuesta, pensaríamos, es que, siendo las demás circunstancias iguales, *es más probable que sean verdaderas* las teorías más simples.

Podemos imaginar a dos equipos de científicos que realizan un experimento que da unos gráficos más o menos así:





Podemos imaginar que las dos líneas que conectan los puntos en los dos gráficos representan dos «explicaciones» diferentes de los datos. ¿Cuál crees que tiene más probabilidades de ser correcto? El primero, por supuesto. ¿Y por qué? Porque es más simple, y es más probable que las teorías más simples sean verdaderas. Y ahora llegamos a nuestra pregunta: ¿por qué pensamos *eso?* ¿Por qué deberíamos pensar que es más probable que la curva, o la teoría, más simple corresponderá a la explicación *correcta?*

En última instancia, solo parecen plausibles dos explicaciones. La primera es que las fuerzas evolutivas nos han programado para preferir las explicaciones más simples sobre las más complejas. Tal vez la menor cantidad de poder de cálculo necesario para entender, presentar y recordar las curvas y las teorías más simples nos incline a aceptarlas, puesto que la presión evolutiva favorece, en general, los procesos que presentan una mayor economía de los recursos disponibles. El problema con una explicación de este tipo es que, si es correcta, favorecemos las teorías más simples sobre las complejas no porque sea más probable que las primeras sean verdaderas, sino porque son *más eficaces desde un punto de vista evolutivo*. Ahora bien, una vez admitido

esto, es difícil ver por qué deberíamos pensar que nuestras facultades teoréticas están orientadas a la verdad. Como vimos en el capítulo 4, lo que es importante desde el punto de vista evolutivo es la supervivencia y la reproducción, y por eso lo que tenemos más razones para creer, basándonos en el supuesto de que nuestras facultades cognitivas son producto de fuerzas evolutivas ciegas, es simplemente que nuestras facultades cognitivas están bien adaptadas para producir teorías que nos permiten cumplir esos dos objetivos. Pero para facilitar la supervivencia y la reproducción, todo lo que necesitamos de nuestras teorías científicas es la capacidad de predecir y controlar nuestro entorno. Una teoría falsa puede hacer esto tan perfectamente como lo hace una verdadera, y parece muy natural suponer que nuestra propensión a las teorías más simples no se debe tanto a una mayor probabilidad de que esas teorías más simples sean más verdaderas, sino a que (siempre y cuando sus predicciones sean correctas) facilitan en mayor medida y más rápidamente la empresa de controlar nuestro entorno. En resumen, pues, si nuestra preferencia por las teorías más simples es resultado de las fuerzas evolutivas, aunque normalmente acostumbremos a pensar que la ciencia es una vía para descubrir la verdad sobre cómo funciona el mundo, parece, sin embargo, que lo que deberíamos concluir es que es simplemente una manera eficaz de encontrar una heurística útil que nos ayude a reproducirnos y a transmitir nuestros genes de la manera más eficaz.

Pero la tendencia a preferir las explicaciones simples a las complejas podría justificarse de otro modo. Uno de los sellos distintivos de los seres racionales es que actúan, o al menos *tratan de actuar,* por los medios más sencillos para lograr sus fines. Si quiero ir desde el comedor a la cocina, paso por la abertura que hay en la pared entre esas dos habitaciones, en lugar de salir por la ventana, subir trepando por el tubo que baja del canalón, descender luego por la chi-

menea y atajar por el salón. Es decir, no lo hago así si *todo* lo que quiero hacer es ir de un lugar al otro. Si eso es todo lo que pretendo, tomo el camino más sencillo. Análogamente, sería razonable pensar que, si el universo estuviera concebido de manera sobrenatural, funcionaría de acuerdo con las leyes y las teorías más simples, siempre que las demás circunstancias sean iguales. En consecuencia, si un diseñador fuera a crear nuestro universo de acuerdo con los criterios de la razón, nos resultaría razonable utilizar la simplicidad como norma para elegir entre explicaciones contrapuestas de la misma manera que lo hacen, de hecho, los científicos. La simplicidad es un factor que deberíamos buscar en una teoría, porque, si esta manera de pensar fuera correcta, sería más probable que las teorías más simples fueran más verdaderas.

Esto justifica que los supuestos subyacentes del método científico tendrán más sentido si el teísmo u otro planteamiento que implique el diseño sobrenatural son verdaderos que si son falsos.

Un caso controvertido de apoyo científico a la religión: el diseño inteligente

En la última década, un pequeño grupo de científicos y filósofos ha argumentado que la ciencia apoya a la religión de otra manera. Al igual que los cosmólogos que señalan el ajuste fino universal como prueba de un diseñador cósmico, estos filósofos y científicos afirman que ciertos hechos del ámbito de la biología proporcionan pruebas de que la vida es el resultado de un diseño inteligente.

Los defensores de la llamada teoría del diseño inteligente, o TDI, adoptan un planteamiento de dos puntas al tema de la detección del diseño. Podríamos denominarlos punta *teórica* y punta *aplicada*. Por el lado teórico, los defensores de la TDI señalan que la detección del diseño es algo que hacemos rutinariamente. Muéstrale a alguien una fotografía del aspecto

de un acantilado ordinario y otra del monte Rushmore[9] y pregúntale cuál está diseñado. La respuesta será fácil y evidente para todo el mundo: el monte Rushmore muestra signos claros y evidentes de diseño, y el acantilado ordinario no. ¿Qué hay en el monte Rushmore que nos informa del hecho de que fue diseñado? O, podríamos preguntar de manera más general, ¿qué nos hace pensar que algo está diseñado en lugar de no estarlo?

Diseño inteligente teórico

El teórico más prolífico de la TDI, William Dembski, argumenta que deducimos el diseño a través de un proceso de razonamiento intuitivo de tres pasos que denomina «filtro explicativo». Cuando estamos ante una estructura, proceso o acontecimiento (o, digámoslo más simplemente, «una cosa») que queremos explicar, primero nos preguntamos si esa cosa era o no el resultado inevitable (o casi inevitable) del funcionamiento de las leyes de la naturaleza. Si es así, concluimos que se explica en términos de ley y ahí nos quedamos.

Si concluimos que la cosa no es explicable a partir de la ley, el paso siguiente es considerar si ocurrió o no por *casualidad*. Podemos concluir que la cosa sucedió por *casualidad* si es *simple*, o *no especificada*, o las dos cosas. ¿Qué significa esto? Una cosa es simple si no es compleja. Imagina que cuando un día vas hacia tu clase encuentras dos fichas de Scrabble tiradas en el suelo con la palabra «un». Sabes que esta aparición no era inevitable, dada la fuerza de las leyes de la naturaleza. Pero no tienes ninguna razón para concluir que esa palabra hubiera sido colocada allí adrede. Alguien podía haber llevado el juego de un lugar a otro y sin querer dejó caer un par de fichas. El patrón aquí es demasiado simple para concluir que esto era algo distinto a una casualidad.

Sin embargo, la existencia de la complejidad no es suficiente para descartar una explicación a partir del azar. Si yendo a clase encuentras una serie de fichas que forman la palabra AJFBAIREHFNAKDJNBWEIGFNAKHA, la secuencia es compleja, pero es también un galimatías. Probablemente deberías concluir que esta secuencia surgió también de la casualidad. Alguien tiró un montón de fichas y luego no las ordenó. Pero, si las fichas que ves en el suelo dicen «Bienvenido a clase», las cosas son diferentes. En este caso puedes estar seguro de que la casualidad no es la explicación correcta, porque el patrón es complejo, y complejo de una manera especial. Esa *manera especial* es algo a lo que Dembski se refiere como «especificidad». La «especificidad» es difícil de definir sucintamente, pero para nuestro propósito podemos decir que una cosa compleja tiene especificidad si se ajusta a un patrón que tiene sentido incluso antes de que lo veamos (un patrón como el de *una frase correctamente construida).*

Dembski argumenta que este filtro explicativo funciona en nuestra práctica cotidiana de detectar el diseño. Además, detectar el diseño mediante la detección de la complejidad especificada es el método usado por los paleontólogos que tratan de distinguir los artefactos de los meros objetos naturales, y por los científicos que buscan inteligencia extraterrestre y necesitan distinguir las señales significativas de las que son «mero producto del azar». Antes de seguir examinando cómo los partidarios de la TDI aplican esta teoría a la biología, vale la pena advertir que la cuestión teórica que plantean representa un interesante rompecabezas filosófico que merece un examen detenido. Los teóricos de la TDI tienen razón cuando dicen que parece que somos capaces de detectar rápidamente el diseño sin necesidad de reflexión, y vale la pena preguntar a qué características de las cosas prestamos atención al formular estos juicios. Tal vez es una complejidad-especificada-no-producida-por-una-ley-natural, como afirma Dembski, o tal vez no, pero, sea lo que sea,

la pregunta es una pregunta seria que merece atención seria.

Diseño inteligente aplicado

La teoría que hay detrás de la TDI se *aplica,* pues, a ciertos casos en biología, donde encontramos una complejidad especificada que no es explicada, aducen, como resultado inevitable de las leyes naturales. Adviértase que defender con éxito la afirmación de que la complejidad especificada implica un diseño requiere demostrar dos cosas: (1) que la complejidad especificada no puede explicarse con referencia a una «ley», y (2) que la estructura o el proceso manifiesta realmente una complejidad especificada.

La versión más generalmente tratada de este argumento *aplicado* ha sido la elaborada por el biólogo Michael Behe. Desarrollada inicialmente en su muy polémico libro *La caja negra de Darwin,*[10] Behe argumenta que tanto ciertos procesos como ciertas estructuras que él califica de «irreductiblemente complejos» no pueden haber llegado a ser a través de los procesos naturales darwinistas (y, por lo tanto, no son explicados por la ley), y que esos procesos y estructuras muestran una complejidad especificada (y, por tanto, son explicados por el diseño y no por la casualidad). Consideremos sucesivamente las dos partes del argumento.

Para Behe, los procesos y las estructuras «irreductiblemente complejos» (IC) son complejos «compuestos de varias partes bien ensambladas que interactúan y contribuyen al funcionamiento básico, y en los que la separación de cualquiera de las partes hace que el sistema deje de funcionar».[11] El ejemplo favorito de Behe para la complejidad irreductible es la ratonera. Una ratonera consta de cinco partes (una base, un muelle, un *percutor,* un sitio donde poner el queso y un pestillo o pasador que sujeta el percusor hasta que el ratón muerde el queso). Si se suprime cualquiera de esas partes, parece evidente que la ratonera no puede funcionar.

Las estructuras irreductiblemente complejas podrían surgir de varias maneras. Pero Behe aduce que hay *una* manera en la que las IC no pueden aparecer. Específicamente, no pueden aparecer por un proceso gradual en el que haya un aumento de la complejidad acompañado por un funcionamiento cada vez más eficiente. La razón parece obvia. Puesto que cualquier versión más simple de la IC será *no funcional,* la estructura IC no puede evolucionar aumentando en complejidad y funcionalidad a lo largo del tiempo. En consecuencia, podemos estar seguros de que una historia como la siguiente tendría que ser falsa:

> A principios del siglo XVII, la tecnología para atrapar ratones era bastante primitiva. Las ratoneras de aquella época consistían simplemente en una base y un percutor. En el siglo XVIII, el inventor U. R. Cawt añadió dos partes adicionales a la ratonera, un pasador y un soporte para el queso. Aunque esas ratoneras mejoraban enormemente a sus antecesoras, no llegaban a la altura del modelo del siglo XX desarrollado por I. Ga Chu, que añadió el muelle.

Sabemos que esto es falso porque estos supuestos predecesores menos efectivos no habrían funcionado en absoluto. No podían haber sido versiones primitivas de la ratonera porque no podían cumplir la función de atrapar ratones.

De la misma manera, puesto que la evolución se produce por medio de organismos, y subsistemas de esos organismos que evolucionan a través de una complejidad creciente y una funcionalidad mejorada con el paso del tiempo, ninguna estructura IC podría evolucionar. Esto no plantearía ningún problema para el darwinismo si no hubiera ninguna IC en el mundo biológico. El problema, argumenta Behe, es que hay numerosas estructuras irreductiblemente complejas que se encuentran en los organismos. Por lo tanto, si su argumento es correcto, el darwinismo será incapaz de dar razón de las IC. Y puesto que parece que el darwinismo es el único proceso respetuoso de las leyes naturales que podría dar cuenta de la existencia de los organismos y sus estructuras, estamos obligados a concluir que estas IC no pueden ser explicadas en relación con las leyes naturales.

Por supuesto, esto nos lleva solo hasta la mitad del camino. Mostrar que algo no es explicable por referencia a las leyes naturales no demuestra que deba ser explicado por referencia al diseño. Como vimos, hay una tercera alternativa: la casualidad. ¿Es razonable pensar, en el mundo biológico, que las IC son el resultado de la casualidad más que del diseño? Behe y Dembski argumentan que la respuesta correcta es la que apunta al diseño, dado que una serie de partes interactuantes que funcionan juntas para realizar una función especificable y beneficiosa ejemplifica claramente ese indicador especial del diseño: la complejidad especificada.

Por tanto, el argumento *aplicado* afirma que, en biología, el diseño inteligente tiene que haber desempeñado un papel crucial. Nada de esto demuestra que el darwinismo o la teoría evolucionista estándar estén equivocados. La mayoría de los defensores de la TDI están dispuestos a admitir que probablemente las explicaciones darwinistas estándar son correctas cuando se trata de explicar un amplio abanico de fenómenos biológicos. Solo se equivocan cuando se muestran demasiado ambiciosas y trata de explicar los orígenes de todos los organismos y las estructuras biológicas. Algunas de esas estructuras tendrán que ser explicadas recurriendo al diseño.

*Problemas con el diseño inteligente*

Inicialmente, este argumento aplicado parece tener bastante plausibilidad, pero se enfrenta a algunas objeciones serias. Consideraremos aquí las dos más relevantes. La primera objeción se centra en la idea misma de complejidad irreductible. La afirmación de Behe es que las estructuras irreductiblemente complejas no pueden realizar su función con un subconjunto de sus partes. Uno de sus ejemplos favoritos es el proceso de coagulación de la sangre. En los seres humanos, por ejemplo, este proceso supone múltiples proteínas y enzimas que interactúan de manera que nos ga-

rantiza que dejemos de sangrar cuando nos cortamos, y que nuestra sangre no se coagule tan rápidamente que estemos en peligro de que se convierta en gelatina en nuestras venas. ¿Es este sistema irreductiblemente complejo como sostiene Behe?

Puede ser que sistemas más simples fueran no-funcionales si todo lo demás se hubiera mantenido constante. El problema es que los organismos ancestrales o sus entornos, o las dos cosas, podrían haber sido diferentes de tal modo que permitieran que unos subsistemas realizasen la función de la coagulación. Los críticos han señalado que los seres humanos, a diferencia de muchos otros organismos, necesitan sistemas circulatorios que funcionen con una presión elevada. Para bombear la sangre por todo nuestro cuerpo y bombearla hacia arriba en un cuerpo de casi dos metros de altura, necesitamos una importante presión. Esto requiere, a su vez, un complicado y bien ajustado proceso de coagulación. Si nuestros ancestros eran de menor estatura que nosotros, podían apañárselas con procesos coaguladores de la sangre mucho más simples. Por ejemplo, nuestros antepasados podían coagular su sangre a la manera que lo hacen otros organismos más pequeños que todavía existen actualmente. En esos casos, la sangre se coagula cuando unas células blancas pegajosas del flujo sanguíneo se adhieren a los márgenes de la herida abierta hasta que forman lo que viene a ser algo así como un dique.[12]

Si, a través de una variación aleatoria, apareciera un mecanismo de coagulación de la sangre más complicado que permitiera a los descendientes con cuerpos mayores, más rápidos y más fuertes, vivir y crecer, esos organismos se beneficiarían de ello. Las generaciones posteriores podrían ser todavía más altas, hasta que se llega al momento en que los descendientes son tan altos, y tienen una presión sanguínea tan elevada, que ya no pueden coagular la sangre usando las

células blancas pegajosas. Para ellos, el mecanismo complejo de la coagulación sanguínea será entonces el único que servirá.

En esas condiciones, puede parecernos que ningún subconjunto del mecanismo más complejo podría realizar la función de coagular la sangre. Y, en cierto sentido, ningún subconjunto puede hacerlo para el organismo particular que tiene este mecanismo particular aquí y ahora. Pero, si los ancestros fueron diferentes en ciertos aspectos cruciales, entonces un subconjunto de las partes pudo bastar. Para demostrar que un sistema es IC de tal manera que no podría haber evolucionado a partir de estados más simples, tendríamos que demostrar que los organismos antecesores y sus entornos eran lo bastante semejantes al nuestro como para que ningún subconjunto de las partes de la estructura IC normal pudiera ejecutar la función necesaria. Behe no nos ha demostrado algo así.

La segunda objeción aduce, contra la afirmación de Behe, que, si las estructuras IC evolucionaron, deben de haberlo hecho a través de una complejidad y una funcionalidad cada vez mayores a lo largo del tiempo. Argumenta que esto es imposible porque ninguna estructura de complejidad menor podría haber realizado la función *en absoluto*. Incluso si es cierto que ningún subconjunto de las partes de las IC podía realizar la función que se realiza actualmente (llamaremos «F» a esa función), tal vez el subconjunto de las partes realizaba alguna *otra* función que era importante para la supervivencia y la reproducción de los antecesores (podemos llamar «G» a la función del subconjunto de las partes). Si el subconjunto realizaba alguna función útil en el ancestro, seguiría transmitiéndose de generación en generación, y cuando la pieza final de la estructura IC evolucionara emergería también la nueva función F. Si a veces la evolución se despliega de esta manera, nos encontraremos con estructu-

ras IC que surgen de subconjuntos de partes que realizaban funciones diferentes para los antepasados.

En ocasiones los críticos señalan como ejemplo la evolución del oído de los mamíferos. El oído de los mamíferos consta de tres huesos que transmiten vibraciones del tímpano al oído interno. Ahora sabemos que dos de estos tres huesos integraban originalmente la parte de atrás de la mandíbula de los reptiles. Cuando los mamíferos evolucionaron, esos huesos de los reptiles disminuyeron de tamaño y se desplazaron a una posición que les permitía transmitir sonidos. Huesos que en otro tiempo realizaban una función venían ahora a realizar otra enteramente nueva. De la misma manera, se podría suponer que las estructuras que en otro tiempo realizaban la función G en nuestros antecesores se han modificado desde entonces de tal manera que ahora puede realizar la función F. Si es así, será cierto que la estructura actual es irreductiblemente compleja. Pero será falso que el darwinismo no pueda justificar su evolución de ninguna manera.

## Dos desafíos finales de la ciencia a la religión

En las secciones anteriores nos hemos ocupado de diversos retos que la ciencia podría plantear a la creencia religiosa. En esta última parte del capítulo consideraremos dos últimos retos que algunos consideran los desafíos más potentes y generales que actualmente se pueden plantear.

### La religión no tiene nada que explicar

> Los fundamentalistas son [...] honrados. Son fieles a la historia. Reconocen que, hasta hace poco, una de las principales funciones de la religión era científica: la explicación de la existencia, del universo, de la vida. Históricamente, casi todas las religiones han tenido o incluso han sido una cosmología y una biología. Sospecho que, si hoy se pide a la gente que justifique su creencia en Dios, la razón dominante sería científica. La mayor parte de la gente, creo, piensa que se necesita un Dios para explicar la existencia del mundo, y especialmente la existencia de la vida. Están equivocados, pero, debido a nuestro sistema educativo, muchos lo ignoran.[13]

Con estas palabras, el biólogo de Oxford Richard Dawkins plantea un desafío a la religión que varios científicos y filósofos consideran poderoso. El argumento es que la creencia en entidades sobrenaturales estuvo justificada en

otro tiempo, cuando los fenómenos inexplicados requerían una explicación, y dioses y espíritus eran los únicos candidatos que podían cumplir esa función. Cuando la ciencia progresó, esos fenómenos fueron explicados progresivamente desde una perspectiva naturalista. En opinión de Dawkins, no hay ya ningún fenómeno que no pueda ser explicado apelando a entidades y procesos puramente naturales. Una vez perdemos cualquier justificación que alguna vez hubiéramos podido tener para suponer que existen los dioses, estamos obligados a abandonar la creencia en tales cosas. Y esto significa que aquellos que se aferran a creer en entidades sobrenaturales mantienen esas creencias de manera irracional. Podríamos formalizar el argumento como sigue:

7.27 La única razón potencialmente válida para que alguien creyera alguna vez en entidades sobrenaturales era la existencia de fenómenos que no se podían explicar de otra manera.

7.28 Todos los fenómenos que anteriormente se pensaba que eran explicados por la actividad de entidades sobrenaturales se han explicado ya en términos puramente naturalistas.

7.29 Por tanto, no hay ya ninguna buena razón para creer en la existencia de entidades sobrenaturales.

7.30 Por tanto, deberíamos rechazar la creencia en entidades sobrenaturales.

Aunque este argumento parece gozar del apoyo popular, no es satisfactorio. En realidad, lo ya visto en los capítulos 4 y 5 nos ofrece una buena razón para negar las premisas 7.27 y 7.28. Aunque algunos teístas y otros creyentes religiosos pudieran haber creído en dioses y espíritus simplemente como medio de explicar fenómenos naturales de otro modo inexplicados, muchos otros no lo hicieron. Muchos mantuvieron esas creencias sobre la base de experiencias religio-

sas del tipo estudiado en el capítulo 4.

¿Qué sucede si alguien piensa que la experiencia religiosa no justifica la creencia religiosa y, además, que las creencias religiosas no son propiamente básicas? ¿Debería esa persona encontrar convincente este argumento? No. La razón, insistimos, debería estar clara a partir de lo ya expuesto en el capítulo 5. Allí vimos que existe todo tipo de fenómenos que la ciencia no ha explicado y para los que las explicaciones sobrenaturales parecen bastante plausibles. Por ejemplo, el patente ajuste fino del cosmos para producir la vida es un fenómeno que se explica de manera convincente desde la perspectiva del diseño sobrenatural. Por supuesto, hay explicaciones naturales para ese ajuste fino (la posible existencia de múltiples universos, por ejemplo). Pero hay razones para pensar que son preferibles las explicaciones sobrenaturalistas.

Finalmente, deberíamos fijarnos en que, si alguien cree en la existencia de entidades sobrenaturales como hipótesis explicativa, los fenómenos empíricos solo son una clase de los fenómenos que pretenden explicar. Algunos teístas piensan que el teísmo es la mejor explicación del ajuste fino del cosmos para generar la vida, pero pueden pensar también que proporciona una explicación amplia para otras facetas de su visión del mundo. Por ejemplo, pueden considerar que el teísmo ofrece la explicación más satisfactoria de la existencia de la verdad moral objetiva y del sentido del deber. Pueden pensar que el teísmo es la mejor explicación de la existencia de almas humanas inmateriales. Pueden pensar que el teísmo justifica mejor la esperanza en la perspectiva de la inmortalidad, etcétera. Las hipótesis explicativas no necesitan centrarse estrictamente en la explicación de los fenómenos empíricos. Si el teísmo proporciona un fundamento o base satisfactoria para esas otras creencias, tam-

bién eso puede contar en su favor. En consecuencia, la premisa 7.29 es igualmente insatisfactoria.

Psicología evolutiva y creencia religiosa

Durante la última década, ha surgido un nuevo reto a la creencia religiosa desde el ámbito de la psicología evolutiva. La psicología evolutiva es un campo de estudio que pretende comprender la manera en que las presiones evolutivas del pasado han dado forma a la cognición y al comportamiento humanos. Y puesto que las creencias y las prácticas religiosas están generalizadas a lo largo de las épocas y las culturas, esto nos da razón para pensar que la religión no se difundió (a la manera que lo hacen los cuentos populares), sino que de algún modo está *programada* en la maquinaria cognitiva humana. Sería más fácil imaginar cómo esas explicaciones evolutivas se desplegarían si las características que hay que explicar proporcionasen ventajas adaptativas obvias. Pero, en el caso de la creencia y la práctica religiosas, la característica en cuestión parece casi ir en contra de la conveniencia. Por tanto, la religión es una anomalía darwinista: se encuentra a través de tiempos y culturas, y, sin embargo, parece inducir a creer cosas que son muy extrañas y a comportarse de maneras que parecen perjudicar el éxito reproductivo (a hacer votos de celibato, dedicar tiempo y recursos a actividades religiosas, etcétera). El psicólogo evolutivo Scott Atran describe lo que podríamos llamar el «problema de la religión» desde la perspectiva evolutiva del modo que sigue:

> La religión es materialmente costosa e inexorablemente contraria a los hechos, e incluso contraria al conocimiento intuitivo. La práctica religiosa es costosa por lo que se refiere al sacrificio material (al menos, el tiempo dedicado a la oración), al gasto emocional (incitar miedos y esperanzas) y al esfuerzo cognitivo (mantener redes de creencias contrarias a los hechos y al conocimiento intuitivo).[14]

Recientemente, varios teóricos han dedicado su atención a explicar el «problema evolutivo de la religión».

Inicialmente, parece haber algo extraño en las explicaciones evolutivas de la creencia. La creencia es algo que cada

uno adquiere individualmente basándose en experiencias, historia y razonamientos particulares. Es cierto que cuando pensamos en las creencias individuales es difícil imaginar cómo podrían explicarlas las presiones evolutivas. Pero, aunque la apelación a nuestra historia evolutiva no fuera capaz de explicar por qué tenemos creencias simbólicas específicas, podría ser capaz de explicar la formación de la creencia en un nivel más general. Por ejemplo, parece probable que sea útil apelar a la evolución cuando tratamos de explicar por qué tenemos un *equipamiento cognitivo que nos permite concebir creencias sensoriales cuando nuestros órganos de los sentidos son estimulados de una manera particular.* Si hay alguna explicación evolutiva homóloga para el hecho de que tengamos el equipamiento cognitivo que *nos lleva a concebir creencias (y prácticas) religiosas cuando son estimuladas de una manera particular,* tendremos igualmente una explicación evolutiva para nuestras creencias religiosas.

Hay diversas explicaciones evolutivas diferentes de la religión actualmente disponibles, pero todas ellas parecen concordar al menos en esto: la mente humana tiene un grupo de herramientas cognitivas que colaboran de formas predecibles para generar la religión como un fenómeno intercultural. Estas herramientas nos llevan a formar creencias en agentes no visibles como causas de los acontecimientos naturales que parecen no tener ninguna causa inmediatamente identificable. Los agentes no visibles violan lo que parecen ser las expectativas cognitivas innatas que tenemos sobre los agentes (que no son invisibles, por ejemplo). Además, debido a la manera en que nuestras facultades cognitivas están estructuradas, es muy probable que esos «agentes mínimamente contraintuitivos» (o MCI) sean recordados y examinados, haciendo que también ellos se conviertan en objetivos de nuestro interés comunal. Además, debido a su carácter único, somos naturalmente inducidos a generar historias sobre ellos. Por ejemplo, nos inclinamos a suponer

que los agentes no visibles tienen poderes especiales que podrían permitirles hacer cosas que los agentes naturales son incapaces de hacer, como conocer nuestros pensamientos o saber lo que hacen las personas cuando están solas y nadie las ve. De esta manera, los agentes no visibles poseen una *información estratégica* de la que podríamos beneficiarnos o que podría perjudicarnos. Esto los hace dignos de captar nuestra atención y que valga la pena tratar de complacerlos o aplacarlos mediante actividades tales como la devoción o el ritual.

Valoración de los modelos evolutivos de la creencia religiosa

¿Cuestionan los modelos evolutivos de la creencia religiosa la verdad de dicha creencia? Muchos psicólogos evolutivos piensan que sí. En su opinión, esta investigación empírica nos demuestra que la creencia religiosa es una broma que nos juegan las fuerzas evolutivas. Peros esos modelos, por sí mismos, no demuestran tal cosa. La primera razón de que no lo demuestren es que no está claro en absoluto que esas explicaciones sean correctas. Tomadas en sí mismas, las explicaciones parecen dejarnos con algunas preguntas desconcertantes y que no tienen respuesta. La más apremiante de ellas concierne a la explicación de la manera en que las ideas MCI se convierten en objeto de atención y devoción religiosas. Los críticos de este planteamiento han señalado que hay muchas ideas MCI que nunca se ven sino como algo ficticio, y por eso nunca llegan a ser objeto de la atención religiosa: el Ratoncito Pérez y Papá Noel podrían ser dos de esos ejemplos. Si su discurso es un intento de explicar por qué algunas ideas han llegado a ser importantes desde el punto de vista religioso, nos deben también la explicación de por qué esas otras ideas no lo son. Hasta el momento, todavía no se ha ofrecido ninguna respuesta convincente a esta pregunta.

Sin embargo, aunque esas explicaciones evolutivas estén a la larga justificadas, por sí mismas no socavan la verdad o la justificación de las creencias religiosas. La primera razón es que no tenemos derecho a sacar conclusiones sobre la verdad o la falsedad de una creencia por la mera consideración de su origen. El célebre científico Friedrich Kekule tiene la fama de haber llegado a creer que cierta molécula (benceno) tiene una estructura anular debido a un sueño que tuvo de una serpiente mordiéndose la cola. Esta no es una buena razón para sostener creencias sobre química, pero no hay ningún motivo para pensar que la creencia sea *falsa*. Los argumentos que intentan deducir conclusiones acerca de la verdad o la falsedad de una creencia a partir de su origen fracasan porque incurren en un razonamiento falso conocido como *falacia genética*. Igualmente, concluir que las creencias religiosas son falsas debido a sus orígenes evolutivos sería igualmente falaz.

Es más, debería verse algo extraño, al menos, en concluir que una creencia es falsa porque las presiones evolutivas nos han dado una predisposición a pensarlo así. Parece razonable pensar que las presiones evolutivas nos han dispuesto a formar creencias perceptuales como «hay un ordenador delante de mí», cuando se estimula nuestra retina de la misma manera en que se la estimula cuando nos sentamos delante de nuestro ordenador. ¿Debería esto volvernos escépticos a tales creencias? Ciertamente no. Las fuerzas evolutivas pueden disponernos a tener ideas, pero podrían perfectamente disponernos a tener ideas que son verdaderas, e incluso *porque son verdaderas*.

Podemos imaginar a un científico evolutivo diciendo en este momento: «Un momento. Las presiones evolutivas podrían disponeros a formar creencias sobre nuestro entorno a partir de la visión porque *esas* creencias son *verdaderas*. Hacen eso porque los organismos que tienen una manera de

llegar a creencias verdaderas sobre su entorno físico sobreviven, mientras que los que no acceden a esas creencias no sobrevivirán. Así es como podemos estar seguros, o al menos creer razonablemente, que la evolución no nos ha *engañado* sobre esas creencias. Pero, cuando se llega a la creencia religiosa o sobrenatural, no hay ninguna razón para pensar que las fuerzas evolutivas favorezcan las creencias verdaderas sobre las falsas, y por eso no hay ninguna razón para aceptarlas».

Hay varios problemas con esta argumentación. La primera es que es difícil defender la idea de que las fuerzas evolutivas deban tener éxito al seleccionar las creencias verdaderas sobre nuestro entorno. (Examinamos esto más detalladamente al final del capítulo 4). La segunda es que, aunque nuestro científico imaginario tenga razón sobre el papel que desempeñan las presiones evolutivas en proporcionarnos creencias verdaderas sobre nuestro entorno, no hay ninguna razón para pensar que las presiones evolutivas nos tengan que llevar a creencias falsas respecto de la realidad religiosa. Podemos verlo planteando la hipótesis de que el teísmo es verdadero, y que Dios creó el mundo de tal manera que la complejidad y la diversidad biológicas evolucionasen en gran medida a la manera que creen los científicos evolutivos. El teísta podría entonces considerar que estos relatos evolutivos nos ofrecen una descripción de la manera en que Dios configuró la historia evolutiva para hacer que la creencia en la realidad sobrenatural nos resulte fácil o natural. Si esa es la manera en que las cosas realmente suceden, entonces nuestro proceso de llegar a creer que hay una realidad sobrenatural nos lleva a la creencia verdadera porque esas creencias son verdaderas.

### Conclusión

Ciencia y religión representan dos formas de conocer la realidad en su conjunto. Aunque la ciencia se centra princi-

palmente en el mundo natural, puede tener, y tiene, implicaciones sobre cómo es o puede ser la realidad sobrenatural. Igualmente, aunque las religiones tienen mucho que decir sobre la realidad sobrenatural, casi todas ellas hacen también afirmaciones sobre la realidad natural. En consecuencia, ciencia y religión pueden articularse mutuamente. No hay manera de saber desde el principio si esa articulación será amistosa u hostil. Como hemos visto, la historia de la relación de esos dos ámbitos nos ha mostrado ambos aspectos. Los creyentes religiosos seguirán estando en posición de tener que negociar las conexiones entre los dos ámbitos de creencia y los científicos tendrán que permanecer libres de prejuicios y con mente abierta sobre las potenciales implicaciones religiosas de sus descubrimientos y conclusiones.

Lecturas adicionales

Barbour, I. (ed.), *Religion in an Age of Science,* San Francisco, Harper & Row, 1990.

Barrett, J., *Why Would Anyone Believe in God,* Lanham, AltaMira, 2004.

Dembski, W. y Ruse, M., *Debating Design: From Darwin to* DNA*,* Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Earman, J., *Hume's Abject Failure: The Argument Against Miracles,* Nueva York, Oxford Univesity Press, 2000.

Houston, J., *Reported Miracles: A Critique of Hume,* Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Miller, K., *Finding Darwin's God,* Nueva York, Harper Perennial, 2000.

Murphy, N., *Theology in an Age of Scientific Reasoning,* Ithaca, Cornell University Press, 1990.

Plantinga, *A.,* «Games Scientist Play», en M. Murray y J. Schloss, *The Believing Primate,* Oxford, Oxford University Press, 2009.

POLKINGHORNE, J., *Belief in God in an Age of Science*, New Haven, Yale University Press, 1998.

RATZSCH, D., *Battle for Beginnings,* Downer Grove, InterVarsity Press, 1996.

—, *Science and Its Limits,* Downer Grove, InterVarsity Press, 2000.

—, *Nature, Design and Science,* Albany, SUNY Press, 2002.

SHANKS, N., *God, the Devil, and Darwin: A Critique of Intelligent Design Theory,* Oxford, Oxford University Press, 2004.

SWINBURNE, R. (ed.), *Miracles,* Nueva York, Macmillan, 1989.

# 8. Religión, moral y política

Se piensa generalmente que la moral está relacionada de manera importante y fundamental con la existencia de Dios. El comentario, atribuido (aunque no verazmente) a Dostoievski, de que «sin Dios, todo está (moralmente) permitido» recoge una idea compartida por muchos creyentes religiosos y por muchos ateos. En efecto, esa visión refleja la opinión mayoritaria en la filosofía occidental durante la mayor parte de su historia.

La creencia en una conexión intrínseca entre la moral y la existencia de Dios explica, entre otras cosas, la proliferación histórica de argumentos en favor del teísmo basados en diversos tipos de hechos morales. Aristóteles, santo Tomás de Aquino, Leibniz, Kant y muchos otros creyeron o argumentaron que hay algo en la moral que, simplemente, no tiene sentido a menos que haya un Dios. Sin embargo, a pesar de su atractivo, la creencia en esa conexión no está en general apoyada por los filósofos morales contemporáneos. La mayoría de estos se sienten bastante satisfechos con la idea de que la moral se pueda explicar íntegramente en términos naturalistas. En consecuencia, durante los últimos cien años se ha prestado mucha menos atención en filosofía a la relación entre moral y religión.

Hay diversas razones para este cambio. La más importante es que muchos filósofos morales han llegado a dudar cada vez más de que la moral pertenezca al ámbito de los hechos objetivos. Como William Lycan observó, «los hechos morales están ahí [...], en la categoría de artículos despectivamente desechados por la mayor parte de los filósofos contemporáneos».[1] Si la moral pretende derivar su verdad y su autoridad de las meras preferencias o deseos humanos, podemos explicar todo lo que necesita ser explicado sobre la moral apelando simplemente a hechos de la mente humana,

a sus contenidos o sus actividades; en consecuencia, la referencia a Dios u otros seres sobrenaturales se volvería superflua. Por tanto, parece adecuado comenzar este capítulo valorando las razones que se han ofrecido para pensar que la moral no es algo objetivo.

Objetivismo y subjetivismo éticos

Generalmente, los filósofos trazan una distinción entre afirmaciones objetivas y subjetivas. Las afirmaciones objetivas son de este tipo: *George Washington fue el primer presidente de los Estados Unidos; 1 + 1 = 2; la Tierra tiene cuatro lunas.* Las dos primeras afirmaciones son objetivamente verdaderas, mientras que la tercera es objetivamente falsa. Las afirmaciones objetivas se caracterizan por dos señales distintivas:

(I) No son meras expresiones de sensación, deseo o actitud.

(II) Tienen valores de verdad absoluta, esto es, no son meramente «verdaderas para fulano» o «verdaderas para esta o aquella cultura» (sea lo que sea lo que la expresión «verdadera para» pueda significar exactamente).

Las afirmaciones subjetivas, por el contrario, carecen de estas características. Así, por ejemplo, decir que la vainilla es mejor que el chocolate, que el fútbol es aburrido o que está mal eructar después de una buena comida *no* es decir algo que sea sencillamente verdadero o falso. Es, más bien, algo que resulta, podríamos decir, «verdadero para ti», pero tal vez no verdadero para otras personas. ¿Qué significa decir que una frase es verdadera para ti? Probablemente, todo lo que significa es que la frase en cuestión expresa solamente tus actitudes o preferencias, pero no hace una afirmación sobre algún hecho del mundo. (Adviértase, con relación a esto, que una frase *sobre* tus actitudes, preferencias o gustos –por ejemplo, una frase como «Sally prefiere el chocolate»– *sería* una afirmación objetiva, puesto que afirmaría un pre-

sunto hecho sobre el mundo y, por lo tanto, tendría un valor de verdad. Por tanto, la diferencia entre hechos objetivos y subjetivos no es que los últimos *se basen en* actitudes y preferencias humanas, como algunos tienden a decir, pues, después de todo, la verdad de «Sally prefiere el chocolate» se basa completamente en preferencias humanas, a saber, la preferencia de Sally. La diferencia, más bien, es que las afirmaciones subjetivas no hacen nada más, en realidad, que *expresar* actitudes o preferencias humanas).

La distinción entre afirmaciones objetivas y subjetivas se puede aplicar también en el dominio de la ética para que nos proporcione dos enfoques generales respecto de la moral. Llamamos a estos planteamientos *objetivismo moral* y *subjetivismo moral*. Discernir si hay alguna relación filosófica importante o no entre religión y moral requerirá, en primer lugar, que lleguemos a alguna conclusión sobre la cuestión de qué es más plausible, el objetivismo moral o el subjetivismo moral. Si el subjetivismo es más plausible, la relación será escasa o nula. Las afirmaciones morales dependerán para su verdad de las creencias, los deseos y las decisiones de los seres humanos y vendrán a ser nada más que una forma de convención humana. Por el contrario, si el objetivismo es verdadero surgen varios problemas filosóficos importantes. Por ejemplo, si las afirmaciones morales son objetivas, tendrá que haber algunos hechos independientes de la mente que hagan verdaderas esas afirmaciones morales. Pero ¿qué tipo de hechos podrían ser esos? A primera vista, los hechos ordinarios no morales parecen incapaces de fundamentar la verdad de esas afirmaciones morales objetivas, y esto podría inclinarnos a pensar que hay que acudir a los hechos sobrenaturales para que cumplan ese papel.

Por supuesto, esas cuestiones están fuera de lugar si hay buenas razones para pensar que las afirmaciones morales son, en última instancia, subjetivas. ¿Qué razones hay a fa-

vor de este planteamiento? En las páginas siguientes, estudiaremos dos argumentos a favor del subjetivismo.[2]

Dos argumentos a favor del subjetivismo

El argumento más común para defender el subjetivismo moral empieza señalando la gran diversidad de creencias morales a lo largo del tiempo y las culturas. No resulta sorprendente que culturas diferentes acepten creencias morales muy divergentes. En algunas culturas la esclavitud, el infanticidio, el robo, la mutilación genital, la violación ritual, etcétera, son moralmente aceptables, mientras que otras lo rechazan. Igualmente, unas culturas afirman la bondad moral de la sinceridad, la humildad, la igualdad de derechos para todos, la beneficencia, etcétera, mientras que otras están en desacuerdo. Dada esta diversidad de la creencia moral, parece difícil aceptar que las afirmaciones morales sean objetivas, dado que para cada una de esas culturas hay una *sola respuesta correcta* cuando se llega a las preguntas sobre su verdad o su falsedad. En consecuencia, el subjetivismo moral es verdadero.

Un segundo argumento contra el objetivismo moral surge de la preocupación *epistemológica.* Los hechos morales parecen bastante distintos de los tipos de hechos no morales que conocemos. La mayor parte de lo que sabemos parece que lo sabemos bien por medio de algún tipo de experiencia (habitualmente, experiencia de los sentidos, pero tal vez también experiencia religiosa) o bien analizando nuestros conceptos. Es fácil ver cómo podemos entrar en contacto con el tipo de hechos investigados por la ciencia, y es igualmente fácil ver cómo podemos entrar en contacto con los hechos acerca de cómo nuestros conceptos se relacionan entre sí. Pero ¿cómo podemos entrar en contacto con hechos *morales?* ¿Cómo podemos *descubrir,* digamos, que está mal tener esclavos o que es bueno ayudar a los pobres? No vamos a escarbar en el barro para descubrir estas verdades,

y no podemos descubrirlas simplemente analizando el significado de los términos que usamos. Por tanto, el tipo de hechos con los que la moral parece tratar son *raros,* tan raros, de hecho, que es difícil para muchos filósofos creer que existan.

Valorar los argumentos a favor del subjetivismo

El primer argumento, y el más común, es también el menos convincente de los dos. El mero hecho del desacuerdo moral no llega a acercarse, por sí mismo, a resolver la pregunta de si las afirmaciones morales son objetivas o subjetivas. Para ver por qué, solo tenemos que advertir que ha habido desacuerdo general sobre todo tipo de afirmaciones evidentemente objetivas. ¿Está la Tierra inmóvil o gira alrededor del Sol? Se ha disentido incluso con acritud. Pero solo hay una respuesta correcta. Lo que esto muestra es que, aunque en algunos casos se pueda producir el desacuerdo porque la afirmación en cuestión es subjetiva, en otros casos se produce sencillamente porque alguien está equivocado.

Del mismo modo, tampoco la cuestión de si las afirmaciones morales son subjetivas se confirma por el hecho de que el desacuerdo moral sea difícil de resolver. Con frecuencia los estudiantes perciben que la diferencia entre las afirmaciones morales y, digamos, la afirmación de que la Tierra gira alrededor del Sol es que no hay ninguna *prueba* (científica u otra) para el primer tipo de afirmación, pero sí la hay para la última. No hay ninguna *prueba públicamente disponible* a la que podamos recurrir para resolver el desacuerdo. Pero lo mismo ocurre con una gran variedad de afirmaciones también claramente objetivas. ¿Qué tomó Julio César para desayunar el día de su muerte? ¿Cuál era el libro más leído en la célebre biblioteca de Alejandría? Nadie lo sabrá nunca, y, si hubiera que reflexionar sobre estas preguntas, no habría ninguna prueba en la que basarse que pudiera fi-

nalmente resolver el desacuerdo. Pero ese hecho no nos demuestra ni en lo más mínimo que esas afirmaciones sean subjetivas. En realidad, la idea de que puedan ser meramente subjetivas es claramente absurda.

¿Cómo sabemos, pues, si una afirmación es objetiva o subjetiva? Tenemos que considerar esto a la luz de las dos marcas distintivas anteriormente identificadas. ¿Es razonable pensar que es una expresión de preferencias o actitudes individuales? ¿Es plausible pensar que es el tipo de afirmación que no es ni absolutamente verdadera ni absolutamente falsa, sino meramente «verdadera para determinadas personas» en un momento determinado? Si la respuesta a estas preguntas es que sí, entonces tendremos razones para pensar que la afirmación es subjetiva. Saber, por ejemplo, que no podemos tener ninguna prueba públicamente disponible para la afirmación en cuestión, o que se podría disentir interminablemente sobre ella, puede darnos alguna intuición sobre esas preguntas, pero no las resuelve.

Consideremos, pues, cómo podría funcionar todo esto con respecto a una afirmación moral particular, tal como «el genocidio es inmoral». ¿Es esta afirmación una expresión de preferencias o actitudes individuales? ¿Es solamente verdadera para nosotros, pero no para otros? Parece muy plausible que la respuesta a ambas preguntas sea que no. Para ver la razón, consideremos lo que significaría responder de manera afirmativa. Si tuviéramos que contestar que sí a la primera pregunta, estaríamos obligados a pensar que, si un individuo o un grupo de individuos *valorara de forma positiva* el genocidio, entonces, por esa misma razón *sería moral.* Sin duda esto es una insensatez. El genocidio es malo para todo el mundo, no solo para nosotros y las personas que comparten nuestras preferencias y actitudes. Si alguien piensa que el genocidio es moralmente admirable (o deseable), no es que sea simplemente diferente de nosotros, sino

que está drástica y aterradoramente equivocado (o corrompido, o ambas cosas). Por la misma razón, un «sí» como respuesta a la segunda pregunta es igualmente inaceptable. Si la afirmación «el genocidio es inmoral» puede ser verdadero para algunas personas y falso para otras, entonces tendríamos que aceptar que algunas personas ven *justamente* el genocidio como perfectamente permisible desde una perspectiva moral (tal vez, incluso, como moralmente admirable). De nuevo, esa postura es ciertamente insostenible. Cualquier teoría sobre la naturaleza de la moral que nos lleve a concluir que el genocidio (o la esclavitud, o el sacrificio de seres humanos, o la violación ritual) pudiera ser moralmente permisible o loable, por esa misma razón, debería ser rechazada. En realidad, si tal consecuencia no fuera razón suficiente para rechazar una teoría de la moral, sería difícil imaginar una.

El segundo argumento para la conclusión de que las afirmaciones morales son subjetivas es también problemático. Gira en torno a la idea de que los hechos morales son únicos, muy diferentes de los tipos de hechos no morales que conocemos mejor. Puesto que es difícil ver cómo podemos acceder a ellos, los hechos morales se declaran extraños y, sobre esa base, se nos aconseja no creer en ellos. Pero esta manera de razonar ignora simplemente una amplia gama de hechos que no parecen menos *extraños* que los hechos morales pero que pocas personas estarían dispuestas a desechar simplemente en función de su extrañeza.

Las afirmaciones morales son una especie de afirmación *normativa*. Es decir, expresan normas, nos dicen lo que *deberíamos* hacer. Pero también hay otras clases de afirmaciones normativas. Por ejemplo, cuando hablamos de lo que debe ser racional, hablamos, entre otras cosas, sobre el tipo de creencias que están justificadas o no, que están garantizadas o no; y, al hacerlo, estamos hablando de qué creencias

pensamos que se *deben* sostener o rechazar a la luz de ciertas pruebas. Cuando tenemos alguna lesión –por ejemplo, un desgarro muscular o un desprendimiento de retina–, hablamos de manera natural como si la parte importante de nuestro cuerpo no funcionara como *debería* funcionar. A veces se piensa en la enfermedad como un fallo: cuando estamos enfermos, nuestro cuerpo no está como debería estar. Ninguno de los «debería» aquí es moral, pero, no obstante, son normativos. Sean cuales fueren los problemas que surjan para fundamentar nuestro conocimiento de las afirmaciones morales normativas, surgirán igualmente para fundamentar nuestro conocimiento de esas otras afirmaciones normativas. Si las afirmaciones morales son extrañas, entonces también lo son sus homólogas epistemológicas o fisiológicas. Sin embargo, relativamente pocos estarán dispuestos a desechar la idea de que hay normas de racionalidad o normas fisiológicas sobre la base de su extrañeza. Así pues, es difícil ver por qué deberíamos pensar que las afirmaciones morales tienen un tipo *especial* de extrañeza que las hace, más que otra clase de afirmaciones, candidatas al rechazo.

### Las dos preguntas fundamentales

Nuestro breve examen del objetivismo y el subjetivismo no considera toda la complejidad de los argumentos a favor y en contra de cada enfoque, pero nos muestra que no es de ninguna manera evidente que el subjetivismo ético sea la opción mejor o la única. Si abrazamos el objetivismo ético, surgen inmediatamente dos preguntas, y estas dos preguntas son probablemente unos problemas fundamentales para esa perspectiva. Estas preguntas centrarán nuestro análisis de la relación entre religión y moral.

La primera es: ¿qué explica la verdad de las afirmaciones morales? Si el objetivismo moral es verdadero, entonces hay hechos morales *(está mal torturar a los niños pequeños por*

*diversión)* y propiedades morales (bondad, maldad, etcétera). Pero ¿de dónde proceden estos hechos? ¿Qué explica que una propiedad moral y no otra esté ejemplificada por un acto o una circunstancia? ¿Son estas simplemente características brutas del universo, o son producidas por algo? Los objetivistas morales nos deben aquí algunas respuestas.

La segunda pregunta es: aunque las afirmaciones morales sean objetivamente verdaderas, ¿por qué debemos preocuparnos de ellas? A los principiantes en filosofía o teoría moral a menudo esta pregunta les resulta desconcertante. ¿No hay algo en la moral, se preguntan, que la hace automáticamente importante para nosotros? Cuando alguien señala el hecho de que alguna acción que estás considerando es inmoral, y reconoces que tiene razón, ¿no te da ya eso un buen motivo para no llevarla a cabo? En principio parece que todos pensamos que la respuesta es «sí». Hay algo bastante absurdo en decir: «Comprendo que es enteramente inmoral hacer X, pero, realmente, no tengo ninguna razón para no hacerlo». Y, sin embargo, este mismo hecho es desconcertante. ¿Por qué la moral tiene ese carácter al parecer intrínsecamente motivador? ¿Por qué decir simplemente que no te preocupa la moral no parece una opción racional?

Para captar plenamente lo que aquí está en juego, es importante aclarar qué son las afirmaciones éticas y qué las distingue de otros tipos de afirmaciones. ¿Qué hace de algo una afirmación ética? Más allá de su condición objetiva (supuesto para el propósito de esta discusión), las afirmaciones éticas tienen al menos tres rasgos distintivos: (i) son guías para la acción; (ii) se aplican universalmente, y (iii) nos hacen merecedores de censura moral cuando las violamos y de alabanza moral cuando las seguimos. Se podrían identificar también otras, pero estas tres bastarán para nuestro objetivo actual.

¿Qué significa decir que las afirmaciones morales son universales? Uno de sus significados es que prescriben acciones (o disposiciones) tanto buenas como malas para nosotros independientemente de nuestros intereses en esas acciones o disposiciones. No todas las afirmaciones rectoras de la acción son así. Si quieres ganar el próximo año la carrera de cinco kilómetros, deberás entrenar unas cuantas veces a la semana. Pero el «deberás» de esa frase es una guía para la acción solo en el supuesto de que quieras ganar la carrera. Si no te preocupa correr ni ganar la carrera, no es cierto que debas entrenar unas cuantas veces a la semana. El «debes» que encontramos en las afirmaciones morales es diferente. Si admites que una afirmación moral es verdadera –«no debes robar», por ejemplo–, no puedes escapar de la fuerza para orientar la acción que tiene la afirmación diciendo que realmente no te importa ser moral. A diferencia de otro tipos de afirmaciones orientadoras de la acción cuya fuerza es solo *condicional* o *hipotética,* las afirmaciones morales tienen una fuerza que es universal o, en el lenguaje de los filósofos morales, *categórica.*

Además, las afirmaciones éticas, a diferencia de otras afirmaciones orientadoras de la acción, la orientan de tal manera que una vez que entendemos o apreciamos su carácter moral, consideramos que tenemos no solo *una* razón para seguirlas, sino *razón suficiente* para ello. Cuando consideramos la posibilidad de realizar una acción, hay todo tipo de razones a favor y en contra que podrían pesar en la balanza. Si una acción favorecerá tu carrera profesional, incrementará tu fortuna, hará más felices a tus amigos y a los miembros de tu familia, etcétera, entonces hay alguna razón para que la lleves a cabo. Pero estas razones pueden ser sobrepasadas por otras razones que las echen a un lado. Cuando tomamos decisiones prácticas, estamos continuamente obligados a sopesar esas razones que se contraponen entre sí. Sally quiere contentar a una de sus hijas pagándole unas cla-

ses de gaita muy caras. Pero también quiere mandar a su hija a la universidad. Y, si estos objetivos entran en conflicto, uno de ellos deberá tener prioridad. Si la única manera de proporcionar a su hija las clases de gaita es renunciar a sus ahorros para la universidad, Sally puede pensar que habrá que olvidarse de la gaita. Puede estimar que ahorrar para la universidad es más importante. Por tanto, hay una serie de razones –las que favorecen a la universidad– que son para ella prioritarias. Y por eso, dada su estructura de valores y sus circunstancias, *deber*á renunciar a las lecciones de gaita en favor del ahorro para la universidad.

Para Sally, las razones que tiene para ahorrar de cara a la formación de su hija predominan sobre sus razones para proporcionarle las clases de gaita. Pero las razones relacionadas con la universidad también podrían ser superadas por otras. Por tanto, podría resultar que, dada su estructura de valores, si sus circunstancias cambiasen de alguna manera, entonces ya *no* debería ahorrar para la universidad. En el caso de la moral, sin embargo, *nada* predomina sobre ellas. Esa es una parte de lo que es único en el terreno de la moral. Cuando las razones morales nos obligan a realizar una determinada acción, o a abstenernos de ella, otras razones no morales deben situarse en segundo plano. Las razones morales son, de esta manera, *intrínsecamente predominantes*. Por tanto, aunque Sally, por ejemplo, pudiera estar dispuesta a sacrificar muchas cosas para enviar a su hija a la universidad (y podría hacerlo justificadamente), si existe un conflicto entre ese propósito y el cumplimiento de sus deberes morales, no hay duda de lo que debería hacer: cualesquiera que fuesen sus circunstancias y la estructura de sus preferencias, debería cumplir con sus deberes morales. Si la única manera de proporcionar el acceso de su hija a la universidad fuese para ella vender drogas, malversar el dinero de su jefe o atracar un banco, habría que olvidarse de la universidad. Sally no debería hacer esas cosas, por mucho que

quiera realizar sus objetivos y por muy necesario que eso pudiera ser para alcanzarlos. El hecho (si es un hecho) de que Sally valore el atracar un banco (digamos) y que tenga que hacerlo para alcanzar sus objetivos no serviría para justificar en ningún grado su acción. Todos reconocemos que la moral nos plantea exigencias que no se pueden ignorar por consideraciones de ganancia, placer o felicidad personal. Si la elección es entre una de estas circunstancias y las exigencias de la moral, prevalecen las exigencias de la moral.

El análisis precedente pretendía ayudarnos a apreciar la importancia de la segunda de las dos preguntas fundamentales para las cuales buscaremos respuesta a continuación. La segunda pregunta era: ¿por qué nos debe preocupar la moral? Nada de este análisis da una respuesta a esa pregunta. Pero tal vez ahora podamos ver con mayor claridad lo que se está preguntando. Cuando consideramos la manera en que abordamos la moral y sus exigencias de cara a la acción, es evidente que parece tener ese control categórico e intrínsecamente predominante sobre nosotros. ¿Qué puede explicar este hecho?

### Los fundamentos de la moral objetiva

La primera de las dos preguntas es: ¿qué explica la verdad de las afirmaciones morales? Antes de pasar a considerar las respuestas a esta pregunta, es importante advertir que las afirmaciones morales objetivas pueden ser diversas. En consecuencia, podríamos esperar que haya más de un tipo de fundamento para las afirmaciones morales. Por ejemplo, normalmente los filósofos morales insisten en una distinción entre las afirmaciones referentes *al bien* y las referentes a *lo correcto*. Las afirmaciones del primer tipo nos dicen qué tipo de cosas son dignas de ser buscadas: es bueno aprender una lengua extranjera, decir la verdad y dedicar la vida a ayudar a los necesitados. Pero repárese en que estos

ejemplos de cosas positivas corresponden a tres categorías muy diferentes. La primera –aprender un idioma– aunque buena, no alcanza, sin embargo, la consideración de bien *moral.* La tercera –dedicar la vida a servir a los necesitados– sí se considera un bien moral. Pero hacer tal cosa requiere un sacrificio que la mayoría pensará que va mucho más allá de las exigencias del deber. Podríamos decir que se eleva al nivel del bien moral, pero va claramente *más allá* de lo que estamos obligados a hacer. Los filósofos llaman a las acciones de este tipo actos *supererogatorios.*

El segundo ejemplo, sin embargo, decir la verdad, parece ser tanto un bien moral *como* una obligación. Las acciones positivas que se incluyen en esta categoría constituyen lo que los filósofos llaman «lo correcto». Las cosas que son correctas son bienes morales que tienen un poder especial sobre ti, porque estás *obligado* a buscarlas.

En lo que sigue, consideraremos cuatro argumentos en los que, de alguna manera, Dios es necesario para fundamentar la verdad de la moral objetiva. Algunos de estos argumentos se aplican especialmente al bien, mientras que otros se aplican a lo correcto.

Las leyes implican un legislador

Muchos teístas suscriben un argumento, propuesto con frecuencia en forma de eslogan, en el sentido de que, así como todas las leyes requieren legisladores, las leyes *morales* requieren un legislador *moral.* Ciertamente, continúa el argumento, los legisladores morales son agentes intencionados, deliberados. Por lo tanto, existe un agente moral intencionado, deliberado, que es el fundamento de las verdades morales objetivas.

El problema con este argumento es que la premisa (o el eslogan) subyacente es falsa o no quiere ver la dificultad. Hay todo tipo de principios normativos o con cierto valor de ley que aparentemente no tienen ninguna necesidad de

un legislador para justificar su verdad: las leyes de la naturaleza y las leyes de las matemáticas, por ejemplo. Es difícil ver por qué la propiedad conmutativa en el ámbito de las matemáticas o las leyes de la termodinámica podrían requerir un legislador.

Por otra parte, aunque el teísta pueda demostrar que las leyes contingentes, como las leyes de la naturaleza, requieren un legislador, es difícil aceptar que suceda lo mismo con las leyes matemáticas. A diferencia de las leyes naturales, las leyes matemáticas son verdades necesarias, verdades que no podrían ser de otra manera a como son. Si esto es correcto, estas leyes son verdaderas sin depender de nada más, incluidos los actos de cualquier legislador. Puesto que las verdades morales parecen ser también verdades necesarias, tenemos razones para pensar que tampoco dependen de los actos de un legislador. En consecuencia, la afirmación general de que las leyes requieren un legislador parece insostenible.

Las verdades necesarias requieren un ser necesario

Aunque podría ser cierto que las verdades necesarias no dependen para su verdad del acto de un legislador, puede ser demasiado precipitado concluir que puede no haber ninguna explicación para las verdades necesarias. En realidad, varios teístas han argumentado que las afirmaciones morales son verdades necesarias, pero que su verdad está de alguna manera explicada por algún tipo de fundamento específico, no natural. Puesto que las diversas partes de la naturaleza existen de manera contingente y están organizadas de forma igualmente contingente, no pueden servir para fundamentar las verdades necesarias. Obviamente, las verdades necesarias tampoco pueden estar basadas en órdenes divinas, puesto que, al menos algunas de estas, podrían también ser contingentes. Pero eso no significa que las verdades necesarias no puedan estar basadas en otra clase de

hechos especiales, sobrenaturales. Y por eso quienes piensan que las verdades necesarias están necesitadas de algún tipo de fundamento o explicación insistirán naturalmente en que el fundamento para las verdades necesarias son precisamente esos hechos especiales, sobrenaturales.[3]

El filósofo alemán del siglo XVII Gottfried Leibniz defendía la necesidad de las verdades morales, aduciendo que deben tener un fundamento del mismo tipo que otras verdades necesarias, a saber, estados necesarios del intelecto divino. Rechazando el voluntarismo extremo de Samuel von Pufendorf, Leibniz afirma:

> Ni las normas de conducta ni la esencia de la justicia se basan en la libre elección [de Dios], sino antes bien en verdades eternas, o en objetos del intelecto divino [...]. La justicia sigue ciertas reglas de igualdad y proporción que no están menos fundadas en la naturaleza inmutable de las cosas y en las ideas divinas que los principios de la aritmética y la geometría.[4]

Este argumento depende de varios supuestos, unos más discutibles que otros. Es al menos moderadamente discutible que las verdades necesarias requieran fundamentos no naturales. Es una verdad necesaria que nada puede ser al mismo tiempo enteramente rojo y enteramente verde. Sin embargo, es difícil aceptar que la verdad de esta afirmación se base de alguna manera en algún tipo de fundamento no natural.

Más polémica es la afirmación de que las verdades morales son necesarias. Pero adviértase que, aunque aceptemos estas discutibles afirmaciones, no es en absoluto evidente que el fundamento de las verdades morales deba ser Dios o la naturaleza o el intelecto divinos. Muchos filósofos han aceptado la afirmación de que las verdades necesarias requieren entidades exóticas, no naturales, como fundamento, pero no todos han pensado que deban estar basadas en la actividad o el carácter de un ser divino, o que tengan que ser explicadas por ellos. Platón y sus seguidores, por ejemplo, plantearon la hipótesis de la existencia de entidades no naturales o «formas» que desempeñan el papel de fundamento. ¿Por qué, entonces, debemos concluir que el funda-

mento para las verdades morales necesarias es alguna realidad divina y no esas más austeras formas platónicas? Este argumento no ofrece ninguna respuesta a la pregunta.

Dios requiere un patrón paradigmático de bondad

Históricamente, varios filósofos argumentaron que cualquier propiedad que pueda tener una cosa en mayor o menor grado debe tener un modelo perfecto. La mejor manera de comprender el argumento subyacente es mediante un ejemplo. Supongamos que un profesor pide a sus alumnos que tomen un trozo de papel y dibujen un círculo. Cada estudiante coge una pluma o un lápiz y dibuja algo más o menos redondo. Después de mirar cada hoja, el profesor dice: «No están mal, pero nadie ha dibujado una forma perfectamente circular; intentadlo de nuevo». Así pues, lo intentan otra vez. ¿Dibuja alguien un círculo perfecto en esta ocasión? Probablemente no, aunque es fácil que las formas estén más cercanas al ideal de la circularidad perfecta. ¿Cercanas a *qué?* Al ideal, la circularidad perfecta. ¿Qué es exactamente eso a lo que todo el mundo está tratando de que se parezca su círculo? Parece como si debiera haber *algo* a lo que están tratando de aproximarse cuando dibujan su círculo. Después de todo, sería extraño que no hubiera *nada* a lo que tratasen de aproximarse. ¿Cómo podría alguien tratar de aproximarse a nada?

Razonamientos de este tipo inclinan a algunos filósofos a pensar que las propiedades que pueden aproximarse a un ideal en mayor o menor medida requieren que exista realmente un modelo perfecto de ese ideal. Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, razonaba así en uno de sus argumentos para la existencia de Dios:

> La cuarta vía [para demostrar la existencia de Dios] se deduce de la jerarquía de valores que encontramos en las cosas, pues vemos que la bondad, la veracidad, la nobleza y otros valores se dan en las cosas. En unas más y en otras menos. Pero este «más» y este «menos» se predican de las cosas en cuanto que se aproximan más o menos a lo máximo. Así, caliente se dice de aquello que se aproxima más al máximo calor. Hay algo, por tanto, que es muy veraz, muy bueno, muy noble, y en consecuencia es el máximo ser, pues las cosas que son sumamente verdaderas son seres máximos [...]. Comoquiera que en cualquier género lo máximo se convierte en causa de lo que pertenece a tal género, así el fuego, que es el máximo calor, es causa

de todos los calores, del mismo modo en todos los seres hay algo que es causa de su existir, de su bondad, de cualquier otra perfección. A eso lo llamamos Dios.[5]

Las premisas de este argumento se han mostrado muy difíciles de defender, pues se basan en varias afirmaciones subyacentes que son ampliamente rechazadas. Esto incluye la afirmación central del argumento: cuando nos encontramos con casos de propiedades que admiten grados mayores y menores, debe de haber algo que exista realmente que sea modelo de esa propiedad. El propio ejemplo de Tomás de Aquino en el pasaje anterior parece poner de manifiesto el problema de manera bastante llamativa. Argumenta que, puesto que las cosas están más o menos calientes, debe de haber algo que sea máximamente caliente. Pero, por supuesto, no existe algo máximamente caliente (por mucho «calor» que algunos puedan poner en defender a su equipo de fútbol favorito).

Vale la pena fijarse en que, aceptemos o no las premisas del argumento de Tomás de Aquino, en el mejor de los casos podemos concluir que hay «algo que se aproxima más o menos a lo máximo» con respecto a la bondad. ¿Qué sería ese «algo» y cómo sería? *Podría* ser que fuese un ser personal que ejemplificase perfectamente la bondad, y, en ese caso, el «algo» tendría al menos una de las propiedades fundamentales que los teístas atribuyen a Dios. Pero ¿por qué pensar que la bondad perfecta tiene que ser *personal?*

Recientemente, Robert Adams intentó responder a esta pregunta. Según Adams, la excelencia y la excelencia moral se piensan mejor como relaciones de semejanza (como la relación entre los círculos de los estudiantes y la «circularidad perfecta») entre las cosas y la Bondad Máxima.[6] ¿Cómo sería la Bondad Máxima? Adams dice que tendría que ser personal:

En ocasiones, los teístas han tratado de inferir la personalidad del Bien supremo desde la premisa de que las personas, como tales, son los seres más excelentes que conocemos, de lo que, según se afirma, se deduce que el ser supremamente excelente debe de ser de ese tipo. Una línea más cauta de argumentación parte de la premisa, más difícil de negar, de que la mayor parte de las excelencias que son más importantes para nosotros, y en cuyo valor más confiamos, son excelencias de personas o de cualidades, o de acciones, trabajos, vidas o historias

> de personas. Por eso, si la excelencia consiste en parecerse o reflejar a un ser que es el Bien mismo, nada es más importante para el papel del Bien mismo que el que esas personas y sus propiedades puedan parecerse a él o reflejarlo. Obviamente es más probable que eso sea posible si el Bien mismo es una persona o tan importante como una persona.[7]

La argumentación de Adams se basaba en dos afirmaciones polémicas que aquí solo podemos mencionar. La primera es que la excelencia debe ser pensada como una relación. La segunda es que la forma óptima de entender la excelencia moral es como la relación con una Persona Máximamente Excelente. Como vimos anteriormente, los seguidores de Platón, por tomar un ejemplo, se contentaron con entender la excelencia como relación entre cosas y «formas». ¿Necesita lo Máximamente Excelente ser personal para desempeñar ese papel relacional? Quizá.

La obligación moral requiere imperativos (personales)

Nuestros tres primeros argumentos pretenden demostrar que la verdad de las afirmaciones sobre lo que es bueno solo se puede explicar por la existencia o la actividad de un ser divino. Nuestro cuarto argumento se centra específicamente en la manera en que Dios podría ser necesario para fundamentar las afirmaciones sobre lo que es *correcto*.

Algunos filósofos argumentan que las afirmaciones sobre lo correcto deben estar basadas en algo que esté más allá de cualquier fundamento para las afirmaciones sobre el bien. Algo, dicen, debe servir para distinguir cuándo los bienes se elevan al nivel de lo moral y cuándo llegan a convertirse en supererogatorios. No todos los filósofos están de acuerdo en que tenga que haber un hecho extra que explique por qué algunas acciones son buenas *y* obligatorias. Por ejemplo, se podría negar que existan actos supererogatorios porque tenemos la obligación de realizar *toda* acción buena. Sin duda, estas obligaciones serían meramente obligaciones *prima facie* (literalmente, «a primera vista»). Como hay numerosas cosas buenas que se podrían hacer a cada instante, habría en todo momento obligaciones numerosas y contrapuestas. Tu obligación *ultima facie* o «considerándolo todo» sería

hacer lo que sea mejor entre esas obligaciones contrapuestas. Por eso, si es mejor que des todo tu tiempo, tu dinero y tu energía a satisfacer las necesidades de los pobres, estarías, según este punto de vista, obligado a hacerlo.

Para aquellos que piensan que se necesita algún fundamento adicional, ¿hay alguna razón para pensar que el mandato divino es un fundamento especialmente bueno? Robert Adams afirma que lo es. Escribe:

> La distinción más importante entre lo correcto, u obligación, y el bien, en mi opinión, es que lo correcto y lo erróneo, como asuntos de obligación, deben ser interpretados en relación con los contextos *sociales,* entendidos en sentido amplio, pero eso no es cierto de todos los tipos de bien que nos conciernen. La belleza de un paisaje o la maldad de un dolor pueden interpretarse haciendo abstracción de cualquier escenario social [...]. Si, por el contrario, tengo una obligación, pienso que solo puede ser en una relación personal o en un sistema social de relaciones.[8]

Adams señala dos hechos sobre la obligación que él piensa que tienen un peso importante a favor de su opinión. Primero, las acciones obligatorias son acciones que nos *preocupamos* por realizar. Es decir, si alguien estaba de acuerdo en que cierta acción era efectivamente obligatoria pero luego le quita importancia diciendo que «no se preocupa de eso», deberemos suponer que no comprendió realmente lo que significa estar obligado a hacer algo. Este rasgo de la moral se estudió anteriormente, cuando señalamos que las demandas de la moral se aplican de manera universal, las queramos o no.

¿Qué hay en los actos obligatorios que pueda explicar este rasgo de motivación intrínseca? Adams aduce que la respuesta más plausible es que las obligaciones se nos imponen solo mediante las demandas de un *sistema de relaciones sociales.* Según esta «teoría social de la obligación», la obligación de realizar una acción consiste en «ser requerido [...] por otra persona o grupo de personas para hacer algo». ¿Cómo explica esto la fuerza motivacional de las obligaciones? La respuesta es que la fuerza motivacional surge porque valoramos las relaciones sociales en que nos encontra-

mos. Aceptar una obligación es, por tanto «una expresión de valoración y respeto de la relación».[9]

Segundo, hay relaciones estrechas e importantes entre las ideas de obligación y culpa. Cuando no realizas una acción que estás obligado a realizar, eres culpable, y la culpa lleva consigo dos connotaciones importantes. Primero, habitualmente unimos el uso de la palabra *culpa* a acciones malas que han perjudicado o podrían haber perjudicado a *alguna persona*. Segundo, habitualmente asociamos la culpa con *estar distanciado* de otras personas. Por esta razón, a menudo buscamos el perdón de los otros cuando cometemos un error como manera de quedar *liberado* de la culpa.

Esas dos circunstancias argumentan con fuerza a favor de la idea de que la obligación supone demandas impuestas en un contexto social. La pregunta obvia que se plantea en este punto es: ¿por qué pensar que el contexto social implica a Dios? ¿No bastarán los contextos sociales puramente humanos para establecer obligaciones morales? Para Adams, la respuesta es negativa por las razones que ya hemos considerado. Si la obligación se redujera a demandas hechas por comunidades humanas reales, entonces la obligación perdería su carácter *objetivo*. La obligación de no cometer genocidios no puede anularse simplemente porque una comunidad social humana cambie sus demandas. Sin embargo, si la obligación surge a través de las demandas sociales que se nos imponen por los mandamientos de Dios, se puede preservar esta idea fuerte de la objetividad de la obligación moral.[10]

### Motivación moral y religión

La segunda pregunta fundamental sobre la naturaleza de la moral objetiva era esta: ¿por qué deberíamos preocuparnos por ser morales? A diferencia de la pregunta teórica sobre cómo *fundamentar la verdad* de las afirmaciones morales, esta pregunta se refiere al asunto distintivamente prác-

tico de la motivación.

Por supuesto, hay muchas respuestas diferentes a la pregunta de por qué debemos preocuparnos por la moral. Platón, por ejemplo, insistía en la idea de que ser una persona virtuosa –ser, en otras palabras, el tipo de persona que habitualmente se comporta moralmente– es ser una persona psicológicamente sana. La conducta inmoral fomenta el vicio y, por tanto, es causa de enfermedad en el alma. En consecuencia, debemos preocuparnos por tener un comportamiento moral exactamente por la misma razón que nos lleva, por ejemplo, a hacer ejercicio o comer de acuerdo con una dieta saludable: mejora la salud y nos hace estar mejor. De manera similar, se interpreta con frecuencia que las tres religiones teístas principales recomiendan que nos preocupemos por la moral como medio de lograr algún tipo de recompensa o evitar alguna clase de castigo en la otra vida. Y, desde luego, hay muchas otras razones.

Sin embargo, nuestro objetivo en esta sección no es hacer un recorrido por la variedad de respuestas que se han ofrecido en la literatura clásica y contemporánea a la pregunta de por qué deberíamos preocuparnos por la moral. Más bien, dado que nuestro tema es *religión* y ética, quisiéramos centrar nuestra atención en un argumento para la conclusión de que la creencia en Dios *establece una diferencia* en cuanto a nuestra preocupación por la moral. Como veremos, si este argumento es sólido, los teístas tendrán más razones para preocuparse por la conducta moral que los no teístas.

El argumento que consideraremos es una versión reconstruida de un argumento planteado por Immanuel Kant. Según Kant, la posibilidad de vivir una vida moral disminuye o se extingue a menos que aceptemos la creencia en el teísmo.[11] Robert Adams reconstruye su argumento como sigue:

8.1 Sería desmoralizador no creer que existe un orden moral en el universo.

8.2 La desmoralización es moralmente indeseable.

8.3 Por lo tanto, hay una ventaja moral en creer que hay un orden moral en el universo.

8.4 El teísmo ofrece la teoría más satisfactoria sobre la existencia de un orden moral en el universo.

8.5 Por lo tanto, hay una ventaja moral en aceptar el teísmo.[12]

Adams nos dice que, por «desmoralización», se refiere a «una debilitación o deterioro de la motivación moral».[13] Igualmente, decir que algo ofrece una «ventaja moral» es decir que nos proporciona motivos –motivos adicionales que, de otra manera, no tendríamos– que nos estimulan o ayudan a mantener un comportamiento moral. Por tanto, la conclusión implica la afirmación de que los teístas tienen mayor motivación moral –y, en consecuencia, mayor razón para preocuparse por el comportamiento moral– que los no teístas.

Adviértase, sin embargo, que la primera premisa se puede interpretar al menos de dos maneras diferentes, en función de cómo se interprete la expresión «orden moral». En una primera lectura *universalista,* decir que el mundo tiene un orden moral equivale a afirmar que el mundo está organizado de tal modo que es probable que «las acciones moralmente buenas contribuyan a una historia-del-mundo buena».[14] En una segunda lectura *individualista,* decir que el universo tiene un orden moral es afirmar que nuestro universo está organizado de manera que aquellos que actúan virtuosamente serán felices a la larga. Por lo tanto, llegamos a las dos interpretaciones siguientes de 8.1:

8.1* Sería desmoralizador no creer que es probable que las acciones moralmente buenas vayan a contribuir a una historia del mundo buena.

8.1** Sería desmoralizador no creer que las acciones moralmente buenas llevarán a la felicidad final de uno mismo.

Supongamos que leemos 8.1 como 8.1*. El argumento sugiere entonces que, si crees que hacer una buena acción contribuye a la larga a la bondad global del universo, la acción buena adquiere una gran importancia para ti. Igualmente, si crees que las cosas resultarán mal a la larga independientemente de lo que hagas, o que es probable que los efectos a largo plazo de tu acción lleven tanto a fines malos como a fines buenos, probablemente te sentirás desalentado o vacilante en cuanto a la posibilidad de hacer lo correcto.

Sin embargo, leído de esta manera el argumento parece vulnerable y susceptible al menos de dos objeciones. Primera, 8.1* parece una propuesta bastante dudosa: no está claro que realmente a un individuo le plantee una diferencia práctica importante que su acción contribuya a un bien global en la historia del mundo. Por supuesto, podemos preocuparnos en abstracto sobre la posibilidad de contribuir a una historia del mundo positiva. Pero lo importante es que resulta difícil imaginar que alguien se desmoralice simplemente por el pensamiento de que sus actos morales particulares sean poco o nada relevantes para el bien global. Segundo, el argumento desatiende el hecho de que el universo podría manifestar un orden moral (en el sentido propuesto por 8.1*) aunque no hubiera ninguna deidad teísta. Consideremos, por ejemplo, la idea mantenida por muchas sectas del budismo y el hinduismo de que el orden moral en el mundo se mantiene por medio del karma. Quienes son virtuosos en esta vida, pero no llegan todavía al ideal de la iluminación, se reencarnan en la vida siguiente en una condición mejor, mientras que los que son viciosos se reencarnan en una condición inferior. El «sistema de gestión kármica» parece desempeñar el mismo papel que Dios en la descripción de Kant. Por eso, aunque pudiéramos concluir del ar-

gumento de Kant que la motivación moral adecuada requiere la creencia en algún tipo de entidad o proceso que asegure el orden moral universal, tal vez un ser no teísta o incluso un proceso puramente impersonal cumplirían igualmente bien esa función.

Supongamos, por otra parte, que reemplazamos 8.1 por 8.1**. Esta versión del argumento parece inicialmente más prometedora, puesto que recurre al motivo más poderoso de nuestro propio interés. Pero hay algo extraño en el argumento también desde esta lectura. El argumento nos anima a pensar de esta manera: «A menos que piense que actuar moralmente será en última instancia bueno para mí, no actuaré moralmente. Así pues, debería empezar por creer que actuar moralmente será, en efecto, bueno, en definitiva, para mí». ¿Es sensato razonar de esta manera? Consideremos cómo funciona ese racionamiento en abstracto: «A menos que piense que hacer X es bueno para mí, no haré X. Así pues, empezaré creyendo que X es bueno para mí». Ese razonamiento tiene sentido si *ya tenemos* una buena razón para hacer X, pero no de otra manera. (Para comprobarlo, basta sustituir X por «golpearme la cabeza con un ladrillo» y se verá que el razonamiento es estúpido). Pero si *ya tengo* una buena razón para pensar que X (actuar moralmente, en el caso de nuestro argumento) es bueno para mí, este argumento es superfluo.

Adams propone otro argumento motivacional que esboza como sigue:

> Se piensa en general que los juicios morales tienen una fuerza rectora en cuanto a acciones y preferencias que no podrían tener a menos de que todo el mundo tuviera razones para seguirlos en sus acciones y preferencias. Pero hay también un descontento generalizado con los argumentos que pretenden mostrar que todo el mundo tiene siempre razón para ser moral [...]. Sin embargo, se supone generalmente que casi todo el mundo siente un deseo fuerte y profundo de felicidad para sí mismo. Así pues, si la felicidad será, a la larga, estrictamente proporcional a la bondad moral, eso explica que prácticamente todo el mundo tenga una razón importante para desear ser bueno.[15]

Por tanto, puesto que es más probable que esta característica ampliamente aceptada de la moral sea verdadera si el teísmo es verdadero, dicha característica de la moral pro-

porciona una razón para creer en el teísmo.

Este argumento tiene algunas premisas discutibles. Pero, lo que es aún más importante para nuestro propósito, parece ser presa de la objeción que afecta a otros argumentos anteriores, a saber, que, aunque esa característica de la moral podría requerir apelar a algo que transciende la naturaleza ordinaria, no necesariamente requiere la apelación al teísmo. Así, por ejemplo, parece que, una vez más, la apelación a un sistema de «gestión kármica» (esté religiosamente basada o no) encajará en el esquema tan perfectamente como pueda hacerlo el teísmo.[16]

### Teorías del mandato divino de lo correcto y lo bueno

En el célebre diálogo de Platón titulado *Eutifrón,* Sócrates introduce a Eutifrón en una discusión sobre su plan de procesar a su padre por un asesinato involuntario. Sócrates se queda desconcertado por la confianza de Eutifrón en la condena moral de su padre a la luz de las ambigüedades morales del caso. Tal vez para hacer flaquear la confianza de Eutifrón, Sócrates plantea un reto a la idea de rectitud moral o «piedad» que Eutifrón toma como fundamento. Según Eutifrón, la piedad es «aquello que es amado por los dioses».

Entonces Sócrates plantea la pregunta: ¿es el piadoso amado por los dioses a causa de su piedad, o es piadoso por ser amado por los dioses? Los filósofos contemporáneos denominan a la pregunta de Sócrates y al dilema por ella engendrado «dilema de Eutifrón». El dilema de Eutifrón es de nuestro interés porque, como hemos visto, muchos filósofos piensan, al igual que Eutifrón, que las propuestas éticas importantes se basan en hechos relacionados con Dios de alguna manera esencial. Si eso es correcto, estos filósofos también tendrán que darnos una respuesta al dilema.

Consideremos el dilema de Eutifrón cuando surge en un contexto teísta con respecto a las acciones moralmente buenas. Así pues, ¿son buenos los actos moralmente buenos

porque son queridos por Dios, o los quiere Dios porque son buenos? Como cualquier dilema, este nos ofrece dos alternativas, cada una de las cuales parece tener consecuencias decisivas.

Supongamos que aceptamos la segunda alternativa del dilema. Según esa opción, algo se considera bueno simplemente en virtud de que es querido por Dios. Pero este planteamiento se enfrenta a tres problemas muy serios. Podemos llamarlos el *problema de la contingencia,* el *problema de la no objetividad* y el *problema de todo vale*. Primero, la afirmación de que las acciones buenas son buenas porque los dioses las quieren parece hacer las verdades sobre la bondad objetablemente contingentes. Si nada impide a Dios amar cosas diferentes de las que ama, la bondad puede cambiar de un mundo a otro o de un tiempo a otro. Esto es evidentemente objetable para quienes creen que las afirmaciones sobre la moral son, si son verdaderas, necesariamente verdaderas.

En segundo lugar, arroja dudas sobre la noción de que la moral es auténticamente objetiva. Si las afirmaciones morales pueden ser consideradas como expresiones de los gustos o las preferencias divinas, ¿por qué no podrían ser también expresión de nuestros gustos o preferencias? ¿Qué hay en Dios que *privilegie* sus gustos, de manera que lo que ama u odia se convierta en bueno o malo *para todo el mundo?* Es difícil encontrar alguna razón, se podría pensar, para privilegiar las preferencias divinas sobre las preferencias de las criaturas, y por eso, si pensamos que la moral depende en parte de lo que aman los dioses, parece que deberíamos pensar también que depende igualmente en parte de lo que nosotros amamos, en cuyo caso sería algo meramente subjetivo.

En tercer lugar, aunque más preocupante, es el hecho de que en este planteamiento (tal como se aplica al *bien)* esta-

mos obligados a admitir que, si Dios amase algo que nosotros ahora considerásemos moralmente reprensible –torturar a un inocente, por ejemplo–, entonces tal acción *se volvería buena*. Puesto que el amor de Dios determina los criterios de la bondad, el hecho de que ame esa tortura es todo lo que se requiere para hacer buena esa acción. Y esto parece equivocado. Tendemos a creer que, independientemente de lo que Dios piense sobre el acto de torturar a un inocente, esa acción es paradigmáticamente mala. En realidad, cuando nos dedicamos a la teorización moral, pensamos normalmente que cuando una teoría moral conlleva consecuencias como esa, esas implicaciones son fatales para la teoría.

Por otra parte, la segunda alternativa al dilema es igualmente problemática. Si Dios ama las buenas acciones porque son buenas, en vez de lo inverso, parece que la soberanía y la independencia de Dios están amenazadas. Hay algo –los criterios de bondad moral– sobre lo que Dios *no* es soberano. Dios está atado por las leyes de la moral en lugar de ser quien las establece. Además, la bondad de Dios *estaría en función* de la medida en que se ajuste a un criterio moral independiente. Por tanto, Dios no sería absolutamente independiente.

¿Qué diremos sobre este dilema? Supongamos que abrazamos la primera alternativa. El *voluntarismo teológico* es la idea de que bien y mal son enteramente dependientes de lo que Dios quiere y de nada más. El filósofo medieval Jean de Gerson lo expresó de forma sencilla como sigue:

> Nada es malo salvo porque es prohibido [por Dios]; y nada es bueno salvo porque es aceptado por Dios; por tanto, Dios no quiere y aprueba nuestras acciones porque sean buenas, sino que son buenas porque él las aprueba. Igualmente, son malas porque él las prohíbe y desaprueba.[17]

Comentarios semejantes se pueden encontrar en las obras del filósofo católico Peter d'Ailly y del teólogo protestante Martín Lutero.

Por tanto, escuetamente planteado, es difícil ver cómo se podrían evitar los tres escollos que identificamos anteriormente. Pero hay maneras de complementar el voluntarismo que parecen proporcionar los recursos para hacerlo. Por ejemplo, se podría insistir en que las preferencias de Dios están formadas libremente, pero que son también necesarias. Así, en el capítulo 1 consideramos la sugerencia de que la libertad de Dios podría ser compatible con su incapacidad de pecar. Si eso es correcto, la libertad de Dios podría ser compatible también con su incapacidad para *ordenar* cualquier otra cosa que lo que ha ordenado. (Se podría pensar incluso que las dos incapacidades están relacionadas: Dios no puede pecar por la misma razón que no puede ordenar de otro modo, a saber, es parte de su naturaleza amar la amabilidad, aborrecer la crueldad, etcétera). Si esto es correcto, entonces se tiene una postura voluntarista (los datos acerca de la bondad moral se basarían en los mandatos divinos), pero se puede evitar fácilmente tanto la objeción de la contingencia como la objeción del «todo vale». La preocupación por la objetividad permanece, pero aquí se podría responder diciendo que los gustos y las preferencias divinos son muy diferentes de los gustos y las preferencias humanos. Se podría decir que estos últimos no ofrecen objetividad, precisamente porque (a diferencia de los de Dios) no son ni necesarios ni objetivamente autoritativos.

O bien, podríamos tratar de abrazar la segunda alternativa del dilema. En las secciones anteriores de este capítulo ya consideramos los planteamientos que atribuyen a Dios un papel central en la moral y que contienen implícitamente vías para resolver el dilema. Por ejemplo, la teoría de la bondad de Robert Adams sostiene que la bondad no depende de lo que Dios ame o desee, por más que la bondad esté centralmente vinculada con el ser de Dios. Según esa opinión, la bondad de una cosa (o de una acción o de las condiciones del carácter) depende de la manera en que eso *se pa-*

*rezca* a Dios. Esto, pues, parece ser una forma de sostener que Dios *ama* las cosas buenas porque son buenas sin comprometerse con la afirmación de que los datos sobre la bondad o los criterios morales o cosas semejantes son *independientes* de Dios. Además, la amenaza a la soberanía de Dios está mitigada porque nadie siente como una carga decir que Dios es soberano sobre su misma naturaleza.

Repárese, sin embargo, en que, aunque este enfoque podría explicar lo que hace *buenos* los actos moralmente buenos, no tiene, obviamente, recursos necesarios para explicar lo que los hace *obligatorios*. Y por eso surge una vez más la pregunta de Eutifrón: ¿son *obligatorios* los actos moralmente buenos porque son ordenados por Dios? ¿O son ordenados por Dios porque son obligatorios? La primera pregunta parece ser presa de los mismos problemas que acosan a la primera alternativa del dilema original. Por otra parte, la segunda pregunta plantea sencillamente la cuestión de *por qué* los actos buenos moralmente son obligatorios. Después de todo, no *todas* las cosas buenas son obligatorias. Puede ser bueno que entregues todo tu dinero a los pobres. Pero, obviamente, no es obligatorio que lo hagas. Por tanto, habría que aclarar qué hace que (ciertos) actos moralmente buenos sean obligatorios, y, además, la explicación tendría que evitar los escollos asociados a la segunda alternativa del dilema original.

Se podría tratar de resolver este problema mediante una explicación sobre la obligación moral que sea equiparable a la de la bondad moral, fundamentándola de algún modo en la naturaleza esencial de Dios. Hacerlo permitiría evitar los problemas asociados a la segunda alternativa del dilema original (las amenazas a la soberanía y la independencia), pero es muy difícil ver *cómo* se podría hacer tal cosa. El propio Adams, en concreto, abraza en este punto el voluntarismo.

Recordemos que en este capítulo ya dijimos que Adams piensa que la obligación moral (a diferencia de la bondad moral) *se basa* en los mandatos divinos. Buscar ciertos bienes y evitar ciertos males se hace obligatorio para nosotros solo en la medida en que esas cosas son ordenadas por Dios. Sin embargo, puesto que los mandatos emanan de un Dios *amoroso,* hay ciertas cosas que Dios no podría ordenar. Por ejemplo, dado que torturar a inocentes es algo intrínsecamente malo, Dios nunca podría ordenarnos que lo hiciéramos e, incluso si lo hiciera, el mandato no podría obligarnos, puesto que nunca podemos ser obligados a hacer algo que sea intrínsecamente malo.

No obstante, el problema con este enfoque, a diferencia de la postura voluntarista descrita anteriormente en esta sección, es que aparentemente evita el problema de la contingencia y el problema de «todo vale» diciendo que algunas obligaciones dependen de los mandatos divinos, mientras que otras no, pues parece como si estuviéramos obligados a abstenernos de la tortura *independientemente* de lo que Dios ordene, simplemente porque la tortura es intrínsecamente mala. Pero, si eso es correcto, es difícil ver por qué los mandatos de Dios deberían ser importantes para cualquier otra obligación (universal).[18]

### Religión y discurso público

No será ninguna sorpresa para ningún lector afirmar que los conflictos en la relación entre religión y política son generales y serios. Ya se trate de un juez estadounidense tratando de determinar la relación apropiada entre Iglesia y Estado, de los teócratas iraníes pretendiendo establecer un «estado auténticamente islámico» o de facciones de Irlanda del Norte o del sur del Líbano luchando por determinar los derechos y el papel de las minorías y las mayorías religiosas, la confusión respecto del papel de la religión en asuntos de Estado es importante de una manera difícil de sobreesti-

mar.

Por supuesto, la teorización filosófica sobre las relaciones entre religión y política no es un fenómeno nuevo. Al principio de la Europa moderna, las guerras inspiradas por motivos religiosos estallaron repetidas veces y amenazaban con desestabilizar todo el continente. Estos conflictos persistentes aumentaron el sentimiento de urgencia entre filósofos y teóricos políticos, que buscaron bases filosóficas justificables para establecer la estabilidad y la paz. Ahora como entonces, dos cuestiones son de vital importancia. La primera se refiere a si es bueno para los ciudadanos de un Estado tolerar a quienes, en nombre de la religión, mantienen creencias y se entregan a prácticas que están en desacuerdo con las suyas. A lo largo de la historia moderna, los Estados han puesto en práctica toda una variedad de medidas intolerantes dirigidas a convertir por la fuerza, matar o exiliar a quienes disienten de la religión estatal de la mayoría (o de la sancionada oficialmente). Muchos, en los inicios de la Europa moderna, trataron de contener esas prácticas argumentando que la moral sana y el razonamiento político exigen la tolerancia religiosa. La segunda cuestión se refiere al papel y la función que se debería atribuir a las ideas o los intereses religiosos en las decisiones de gobierno de las democracias liberales. En esta sección examinaremos estas dos cuestiones.

La tolerancia religiosa

Para casi todo el mundo en Occidente, la afirmación de que el Estado debe ser tolerante con la religión y la pluralidad religiosa, y que las sectas y los individuos religiosos deben comportarse con tolerancia hacia los demás, raya con el truismo. Pero esas ideas no son, ni han sido, universalmente compartidas. ¿Sobre qué base se puede defender, pues, la postura de tolerancia religiosa? Hay dos tipos generales de argumentos en favor de la tolerancia, uno pragmático y otro

epistemológico.

John Locke, filósofo británico del siglo XVII, argumentó que los Estados deben tolerar la religión y la diversidad religiosa porque los intereses del Estado se extienden solamente a «procurar, preservar y favorecer» los «intereses civiles» de los ciudadanos. Las organizaciones religiosas, por otra parte, son asociaciones voluntarias en las que el pueblo se entrega al «culto público de Dios, de la manera que consideran aceptable para ellos y eficaz para la salvación de sus almas».[19] Por tanto, para Locke el Estado está obligado a ser tolerante con todas las formas de «culto público» mientras este no interfiera con los intereses civiles de los ciudadanos del Estado.

La opinión de Locke no da a las organizaciones religiosas una libertad sin límites. Por ejemplo, no estaría permitido que una organización religiosa practicara actividades como los sacrificios humanos o el uso de drogas ilegales, ni siquiera a efectos religiosos. Además, el Estado podría impedir a los individuos religiosos aquellas prácticas que perjudiquen sus intereses civiles. El Estado podría, por ejemplo, usar medios coercitivos para obligar a alguien a aceptar una transfusión de sangre que le salve la vida aunque su comunidad religiosa considere que forma parte de un tratamiento religiosamente censurable. Sin embargo, los individuos y las comunidades religiosas conservan una gran libertad en sus actividades religiosas.

Aunque la postura de Locke tiene algún atractivo inicial, los críticos han señalado que no es probable que convenza a personas que no estén ya a favor de la tolerancia sancionada por el Estado. Muchos (en las teocracias islámicas, por ejemplo) sostienen que es equivocado pensar que el papel del Estado se limita a favorecer los «intereses civiles». Aducirán en su lugar que los Estados se crean para procurar, preservar y favorecer los intereses de todas las personas, in-

cluidos intereses particularmente religiosos como la obediencia a los mandatos de Dios o la salvación eterna de las almas de los ciudadanos. La postura de Locke carece de recursos para convencer a esos críticos.

En la misma obra, Locke ofrece otro argumento pragmático que plantea que la tolerancia de la diversidad religiosa es esencial, puesto que la única alternativa sería (a) separar la religión del Estado, o (b) imponer la conformidad religiosa. Sin embargo, hacer cualquiera de estas cosas requeriría que el Estado ejerciese sus poderes coercitivos para cambiar el compromiso religioso de los ciudadanos, compromiso que, en palabras de Locke, es un conjunto de «convicciones interiores de la mente». Pero, continúa Locke, la fuerza coercitiva es simplemente incapaz de cambiar las ideas. Las creencias no están bajo nuestro control voluntario, y por eso las amenazas y la violencia no pueden hacer nada para producir ese resultado.[20] Por lo tanto, los Estados deben adoptar una postura de tolerancia hacia las diversas religiones.

Aunque Locke tenga razón en que no tenemos un control voluntario directo sobre nuestras creencias, esto no supone que la fuerza coercitiva no pueda cambiar las ideas de otras formas. Pascal, por ejemplo, argumentaba que, si no creemos que el cristianismo es verdadero, pero no obstante creemos que hay buenas razones prácticas para aceptarlo, lo prudente es adoptar varias prácticas cristianas –asistencia a la iglesia, lectura de la Biblia, etcétera– con la intención de fomentar esa creencia. Si estos mecanismos indirectos tienen éxito en ocasiones, esta podría ser razón suficiente para que el Estado asumiera el coaccionar a los ciudadanos para que se entregasen a prácticas y rituales religiosos a fin de producir ese cambio de creencia que Locke considera imposible. A la luz de esto, el segundo argumento pragmático de Locke en favor de la tolerancia también parece fallar.

Además de estos argumentos pragmáticos, los filósofos han ofrecido varios argumentos epistémicos en favor de la tolerancia. Estos argumentos comparten la idea de que aceptar o actuar sobre la base de políticas intolerantes siempre implicará basarse en creencias que son *inciertas* de una manera u otra, porque son dudosas en sí mismas, o al menos *más* dudosas que las creencias que apoyan políticas de tolerancia. El filósofo francés del siglo XVII Pierre Bayle, por ejemplo, aducía que cualquier principio que proceda de la revelación y que esté en desacuerdo con las «nociones claras y distintas de la luz natural» debe ser rechazado por falso. Bayle piensa que las políticas religiosamente intolerantes entran todas en conflicto con esta prueba y, por lo tanto, que cualquier creyente religioso que sostenga tal política está racionalmente obligado a abandonarla.

Probablemente estos argumentos no convencerán a los defensores de las políticas intolerantes. El argumento de Bayle se basa en la afirmación de que el Estado que patrocina la coerción de la creencia es evidentemente inmoral. Pero aquellos que recomiendan políticas intolerantes podrían responder que sus tácticas coercitivas no son inmorales, puesto que en definitiva están dirigidas a proteger al pueblo de males tan serios como la condenación eterna. No es evidente que se pueda resolver este callejón sin salida.

Kant propuso un argumento epistémico bastante diferente en favor de la tolerancia. Kant sostenía que un perfecto rigor moral exige que actuemos solo sobre principios morales de cuya verdad estamos seguros. Sin embargo, quienes practican políticas especialmente intolerantes actúan sin duda sobre unas bases de las que no pueden estar seguros. Kant considera el caso particularmente extremo del hereje que es condenado a muerte por sus creencias. En este caso, afirma:

> Que está mal privar a un hombre de su vida debido a su fe religiosa es seguro, a menos que [...] una Voluntad Divina, dada a conocer de una forma extraordinaria, lo haya ordenado de otro modo. Pero que Dios haya pronunciado alguna vez este terrible requerimiento solo se

> puede afirmar sobre la base de documentos históricos y nunca es [absolutamente] seguro. Después de todo, la revelación ha llegado [al verdugo] a través de los hombres y ha sido interpretada por hombres [...], es, cuando menos, posible que en este caso haya prevalecido un error.[21]

El argumento de Kant se basa en la afirmación de que debemos actuar solo sobre principios morales que podamos sostener con certeza, y en que Dios nunca nos revela ningún principio moral que pueda elevarse a ese nivel. Sin embargo, aunque la segunda afirmación sea verdadera, es difícil entender por qué se debería aceptar la primera. Podría ser malo actuar a partir de principios morales sobre los que no se ha reflexionado en absoluto, o en los que se tiene poca confianza. Pero la exigencia de certeza parece demasiado fuerte.

Tal vez bastaría una versión más débil del argumento de Kant según la cual, cuando nos encontramos con un supuesto mandato divino revelado que parece contradecir un principio moral que estimamos cierto, sería inmoral actuar en nombre de ese mandato. Por eso, cuando se toma un pasaje bíblico que recomienda el uso coactivo de la fuerza para ganar conversos –actitud que, por lo demás, parece bastante equivocada– habría que abstenerse de actuar en su nombre (al menos en parte porque la justificación para la creencia en el mandato parecería estar sobradamente compensada por la certeza que se tiene del principio moral).

Por desgracia, este argumento tampoco convencerá probablemente a los críticos de la tolerancia. Primero, aunque Kant tenga toda la razón, hay todo tipo de políticas intolerantes que no violan principios morales que parecen, por lo demás, obvios. Aunque quitar la vida a los herejes podría ser evidentemente censurable, excluir a los disidentes de la comunidad, o privarlos de ciertos privilegios en la comunidad, no lo es. Además, es probable que los críticos piensen que los textos bíblicos y sus interpretaciones tienen un muy alto grado de justificación para nosotros. Cuando lo hacen,

podrán superar incluso los principios morales en los que se pueda tener una gran confianza.

El papel de la creencia religiosa en las democracias liberales

Aunque los defensores de la democracia liberal han abogado por políticas de tolerancia hacia la religión y la diversidad religiosa entre sus ciudadanos, varios teóricos liberales han aducido en tiempos recientes que el papel de la religión en los asuntos civiles debe ser severamente coartado. Las democracias se basan en la idea de que los ciudadanos del Estado pueden participar en la toma de decisiones colectivas, y que esta toma de decisiones impone a los ciudadanos unas obligaciones que pueden estar respaldadas por la aplicación de ciertas medidas coactivas. Sin embargo, todos reconocemos que este poder de tomar decisiones por parte de la mayoría no es ilimitado. La mayoría, por ejemplo, no tiene autoridad para promulgar medidas políticas que violen los derechos fundamentales de los ciudadanos. Aunque, por ejemplo, la mayoría quiera utilizar a todos los ciudadanos de ojos azules como esclavos o como sujetos forzosos en experimentos médicos, carece de autoridad para imponer tales medidas políticas.

¿Existen otros límites a la autoridad de la mayoría democrática además de estos derechos fundamentales de los ciudadanos individuales? Algunos piensan que sí. Imaginemos, por ejemplo, que la mayoría decide que todos los coches fabricados y vendidos en el territorio del Estado deben ser negros. Cuando se hizo la consulta, todos los ciudadanos que votaron por la nueva medida basaron su aceptación en el hecho de que les gustaban los coches negros. ¿Se pueden admitir estas bases para adoptar unas medidas políticas que se aplicarán a todo el mundo, incluidos aquellos que tienen preferencias diferentes? Parece difícil. Después de todo, ¿por qué las preferencias de la mayoría tendrían que adqui-

rir fuerza legal sobre aquellas personas a las que no les gustan los coches negros? Aunque no sea un asunto muy serio, hay algo en esta disposición del gobierno que parecería injusto.

Casos como este han llevado a algunos teóricos políticos a aducir que cuando los ciudadanos participan activamente en la toma de decisiones políticas están obligados a tomar esas decisiones sobre unos ciertos fundamentos. John Rawls argumenta que, al menos cuando se llega a los aspectos más fundamentales de la política del Estado, lo que Rawls llama «cuestiones relativas a elementos constitucionales esenciales y cuestiones de justicia básica», los ciudadanos están obligados a tomar decisiones «de las que razonablemente cabe esperar que sean apoyadas por los otros como coherentes con su libertad y su igualdad».[22] Más específicamente, Rawls afirma que al justificar nuestras decisiones «debemos apelar solo a creencias generales actualmente aceptadas y a formas de razonamiento que se fundamenten en el sentido común y en los métodos y las conclusiones de la ciencia cuando no son objeto de controversia».[23]

La razón de estas limitaciones es evidente. Si se permitiera que los ciudadanos tomasen decisiones basadas en razones de las que *no se pudiera esperar razonablemente en principio* el apoyo por parte de los otros, los resultados de esas decisiones podrían ser injustamente coercitivos de modo similar a como lo sería la política de los coches negros. La toma de decisiones en las democracias liberales debe realizarse apelando a «razones públicas» a fin de proporcionar una base pública compartida para la justificación y la autoridad políticas.

Esas restricciones, sin embargo, tienen una consecuencia importante y directa: puesto que las creencias religiosas se justifican por razones *privadas* (apelación a la experiencia religiosa, las autoridades religiosas o la «fe»), no se permiti-

ría que esas creencias desempeñasen un papel cuando los ciudadanos toman decisiones, al menos cuando se llega a las cuestiones centrales identificadas por Rawls. Ahora bien, esta coacción se extiende más allá de la creencia religiosa. Rawls afirma que los ciudadanos no están autorizados a invocar ninguna «doctrina comprehensiva» cuando toman decisiones civiles sobre elementos constitucionales esenciales y asuntos de justicia básica. En consecuencia, no se puede apelar, por ejemplo, a las ideas marxistas como tampoco se podría apelar, digamos, a las ideas mormonas. Los ciudadanos con convicciones religiosas (o marxistas, o del tipo que sean) son, por supuesto, bienvenidos a defender las medidas políticas determinadas por sus compromisos religiosos, pero solo cuando esas medidas políticas puedan estar apoyadas *también* por razones públicas suficientes. En realidad, en algunas de sus obras más recientes sobre el tema, Rawls permite incluso que los ciudadanos religiosos puedan abogar por políticas civiles de acuerdo con razones privadas mientras ofrezcan suficientes razones públicas en apoyo de la política adecuada «a su debido tiempo».[24]

¿Qué debemos pensar de estas posturas restrictivas? Rawls enfatiza la importancia del acuerdo teórico para sociedades justas y estables, a la vez que minimiza el papel del desacuerdo y el compromiso hasta el punto de que su ideal parece llegar a ser irreal. En las situaciones reales, habrá amplia divergencia de opinión cuando se llega a lo que se considera una «buena razón» o una razón «de la que cupiera esperar razonablemente que podría ser apoyada por los otros». Muchos creyentes religiosos podrían pensar que su religión está racionalmente fundamentada y que sus razones podrían ser apoyadas por los demás. Otros no estarán de acuerdo. ¿Cómo, pues, resolver, en el planteamiento de Rawls, qué razones son admisibles? No parece haber ninguna respuesta fácil.

Paul Weithman argumenta que esas dificultades hacen impracticable el ideal de Rawls. En consecuencia, propone que los ciudadanos están obligados a abogar por medidas políticas cuando pueden ofrecer razones de que tales medidas serán realmente buenas para el Estado. Ahora bien, puesto que habrá concepciones muy diferentes de lo que se considera una razón buena o accesible por las diversas partes implicadas, no podemos esperar ni pretender que las razones ofrecidas sean consideradas buenas o admisibles por todo el mundo. Esto puede provocar, señala Weithman, que algunos ciudadanos «se sientan molestos porque se ofrecen razones que consideran inadmisibles, pero sería un error citar su resentimiento como prueba de que aquellos que les proponen las razones según ellos inadmisibles hayan violado alguna obligación moral».[25] Por tanto, según este planteamiento, los ciudadanos de las democracias liberales no violan su deber de ciudadanos cuando toman decisiones políticas a partir de razones religiosas que puedan expresar y utilizar para mostrar que esa política sería, según les parece, beneficiosa para el Estado.

## Conclusión

En este capítulo, hemos examinado la relación entre la religión y otras dos importantes áreas normativas de pensamiento: la moral y la política. En el dominio de la moral, hemos visto que apelar a Dios o a otras formas de realidad religiosa podría ser útil para ofrecer respuestas a dos preguntas cruciales en la filosofía moral: ¿qué fundamenta la verdad de las afirmaciones morales?, ¿por qué ser moral? Aunque la religión puede ofrecer respuestas a estas preguntas, vale la pena señalar que también pueden hacerlo otros sistemas morales. Una pregunta que no hemos considerado aquí, al menos en detalle, es: ¿proporciona el teísmo los recursos para responder a estas preguntas afirmando su superioridad sobre otras teorías morales no religiosas? Esta es una pre-

gunta eminentemente digna de tratar, pero que va más allá de lo que podemos abordar aquí.

Hemos considerado también dos preguntas importantes sobre las conexiones entre religión y política: ¿hay bases razonables para promover una política de tolerancia religiosa?, ¿qué papel debería permitirse que desempeñaran los compromisos religiosos, si es que se debería permitir alguno, cuando los ciudadanos actúan como agentes políticos?

Curiosamente (¡aunque tal vez no sea sorprendente para quienes saben lo que se puede esperar de los filósofos!), las respuestas aparentemente obvias no son fáciles de defender. Todos los argumentos en favor de la tolerancia parecen basarse en principios que es improbable que los defensores de la intolerancia acepten. Además, los argumentos de que las razones religiosas deberían ser excluidas del dominio político, aunque generalmente apoyados por los teóricos políticos, parecen excluir demasiado o demasiado poco.

Lecturas adicionales

Adams, R., *Finite and Infinite Goods,* Oxford, Oxford University Press, 2002.

Audi, R., *Religious Commitment and Secular Reason,* Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Eberle, Ch., *Religious Conviction in Liberal Politics,* Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Helm, P. (ed.), *Divine Commands and Morality,* Oxford, Oxford University Press, 1981.

Murphy, M., *Divine Authority,* Oxford, Oxford University Press, 2003.

Quinn, Ph., *Divine Commands and Moral Requirements,* Oxford, Clarendon Press, 1978.

Rea, M., «Naturalism and Moral Realism», en Th. Crisp *et al.* (eds.), *Knowledge and Reality: Essays in Honor of Alvin*

*Plantinga,* Dordrecht, Kluwer, 2006.

Wainwright, W., *Religion and Morality,* Burlington, Ashgate Publishing, 2005.

Weithman, P., *Religion and the Obligations of Citizenship,* Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Wolterstorff, N. y Audi, R., *Religion in the Public Square,* Nueva York, Rowman & Littlefield, 1996.

Zagzebski, L., *Divine Motivation Theory,* Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

# 9. Mente, cuerpo e inmortalidad

Polvo eres y en polvo te convertirás. Así se les recuerda cada año a los cristianos de todo el mundo durante la liturgia del Miércoles de Ceniza. Pero, según la doctrina cristiana, la vuelta al polvo no es el final de todas las cosas. En palabras del Credo de Nicea: «Creemos en la resurrección de la carne y en la vida eterna». La tradición islámica expresa una esperanza similar:

> ¡No! ¡Juro por el día de la Resurrección! ¡Que no! ¡Juro por el alma que reprueba! ¿Cree el hombre que no juntaremos sus huesos? ¡Claro que sí! Somos capaces de recomponer sus dedos. Pero el hombre preferiría continuar viviendo como un libertino. Pregunta: ¿Cuándo será el día de la Resurrección? Cuando se ofusque la vista, se eclipse la luna, se reúnan el sol y la luna, ese día el hombre dirá: «¿Y adónde escapar?». ¡No! ¡No habrá escape! Ese día, el lugar de descanso estará junto a tu Señor.[1]

Igualmente, el Antiguo Testamento predice una resurrección futura,[2] y Maimónides, teólogo y filósofo judío del siglo XIII, incluye la creencia en la resurrección corporal entre los trece principios básicos de la fe judía.

La creencia en algún tipo de vida después de la muerte es característica de la mayor parte de las religiones. Pero ¿es realmente *posible* la vida después de la muerte? Muchos filósofos piensan que no. Si tienen razón, las doctrinas fundamentales de gran parte de las religiones del mundo tendrían que ser sustancialmente modificadas o rechazadas. Por otra parte, algunos han afirmado no solo que la vida después de la muerte es posible, sino que realmente tenemos pruebas de que esa vida es real. ¿Son esos argumentos convincentes? Si lo son, tal vez nos proporcionen razones para tomar más en serio la creencia teísta u otros tipos de creencia religiosa. Preguntas de esta índole son las que vamos a analizar en este capítulo. Para responderlas, debemos comenzar estableciendo los elementos del escenario.

Que se pueda tomar en serio la creencia en una vida después de la muerte dependerá de las ideas de cada uno sobre diversos temas relacionados. Primero, dependerá de lo que se piense que puede ser la vida después de la muerte. Se-

gundo, de lo que se piense que somos nosotros. ¿Somos seres puramente materiales? ¿Somos seres con un alma inmaterial? ¿O somos alguna otra cosa? Tercero, dependerá de lo que se piense sobre lo que significa *sobrevivir* en relación con posibles cambios. ¿Se debe conservar el mismo cuerpo?, ¿debe haber algún tipo de continuidad biológica ininterrumpida entre los estados pasados y los futuros? Empezaremos por analizar brevemente estas cuestiones; luego volveremos al examen de algunos de los principales argumentos filosóficos a favor y en contra de la creencia en la vida después de la muerte, y de algunas de las presuntas razones empíricas más interesantes para pensar que la supervivencia tras la muerte ha ocurrido realmente.

### Lo que podría ser la vida después de la muerte

Existen diversas opiniones sobre lo que podría significar para una persona sobrevivir a la muerte. La noción de *supervivencia* implica, como mínimo, la existencia continuada o la vuelta a la existencia. Decir que alguien sobrevivirá a la muerte pero que absolutamente nada de lo que le pertenece –ni siquiera el recuerdo de su nombre– existirá nunca más allá de su muerte es incoherente. La pregunta es: si sobrevivimos a la muerte, *¿qué es,* exactamente, lo que continúa o vuelve a la existencia? Las diferentes opiniones sobre la otra vida pueden organizarse de manera fructífera en torno a varias respuestas diferentes a esa pregunta.

Para una exposición más clara, formularemos de nuevo la pregunta centrándola en una persona histórica específica (Julio César) y la etiquetaremos como «La pregunta».

La pregunta: Supongamos que Julio César está experimentando o experimentará una vida después de la muerte. ¿Qué es lo que de él existe todavía o volverá a la existencia?

Ahora, muchos lectores dirán, sin duda, que la respuesta *obvia* a la pregunta es: «¡Julio César!». Después de todo, es bastante natural pensar que si César ya no existe y nunca

volverá a existir, entonces su supervivencia ya no se plantea. (Imaginemos a Bruto tratando de tranquilizar a su viejo amigo durante el apuñalamiento, susurrándole al oído: «No te preocupes, amigo; sobrevivirás. Bien, sin duda, cuando hayamos terminado con esto, tú estarás muerto y nunca volverás a *existir*. Pero en mi opinión, *sobrevivirás*». Pequeño consuelo sería ese).

Sin embargo, el problema con esta respuesta obvia es que nos sigue dejando con la pregunta de qué significa para César existir después de la muerte. ¿Deberá existir todavía su cuerpo? Supongamos que, después del apuñalamiento, Dios hubiera simplemente aniquilado el cuerpo de César. ¿Podría, no obstante, *César* seguir existiendo? ¿Es, tal vez, la existencia continuada de su alma –si es que existe algo así como el alma– condición suficiente? ¿Y qué hay de la sugerencia escuchada a menudo de que una persona podría continuar existiendo «en nuestro recuerdo»? ¿Es eso una mera bobería poética o refleja una forma legítima de supervivencia? El hecho es que, bobería poética o no, muchas concepciones sobre la vida después de la muerte plantean maneras de sobrevivir a la muerte que no implican la existencia continuada de nada que se pueda llamar sensatamente *nuestro yo*. Puede resultar tentador negar que estos últimos planteamientos propongan realmente una verdadera supervivencia a la muerte. Pero, a nuestro modo de ver, si esas concepciones de la vida después de la muerte deben ser desechadas, deberán serlo por *argumentos* y no por un mero fíat terminológico.

Dejemos de lado, por ahora, la respuesta «obvia» a LA PREGUNTA, y centrémonos en cuatro respuestas:

RESPUESTA 1: No su cuerpo, ni su mente, sino solo un efecto o producto apropiado de su vida, su personalidad o su cuerpo.

RESPUESTA 2: Solo su cuerpo.

Respuesta 3: Solo su mente.

Respuesta 4: Tanto su mente como su cuerpo.

Evidentemente, estas respuestas no son lógicamente exhaustivas. Por ejemplo, «solo quedó el dedo meñique de su pie izquierdo» es una respuesta *posible,* pero no es una respuesta que alguien se pueda tomar en serio. Sin embargo, las respuestas 1-4 parecen recoger una serie de planteamientos sobre la otra vida que es probable que *sean* tomados en serio. Además, es importante recordar que muchas personas adoptan ideas mezcladas en cuanto a la vida después de la muerte. Algunos cristianos, por ejemplo, mantienen que, durante un tiempo después de la muerte, solo existe nuestra mente, pero más tarde la mente se reúne con el cuerpo. Por otra parte, muchos adeptos de religiones orientales mantienen que la otra vida consiste para la mayoría de los seres humanos en la existencia continuada y la re-encarnación de su mente, pero que algunas personas escapan al ciclo de la reencarnación y sobreviven de una manera que no implica la existencia ni de su cuerpo ni de su mente, sino solo de una «huella» apropiada. En este sentido, pues, las respuestas 1-4 no son exclusivas de unos u otros (aunque, desde luego, no puede ser que más de una de estas respuestas sea estrictamente verdadera de la misma persona al mismo tiempo).

La respuesta 1 está destinada a cubrir una variedad de lo que podrían llamarse concepciones *no personales* y *cuasi personales* de la vida después de la muerte. En Homero, por ejemplo, encontramos una interpretación de la otra vida según la cual, para la mayoría de las personas, sobrevivir a la muerte consiste en ser *recordado* por aquellos que están todavía vivos y en tener una «sombra» propia –una especie de resto tenue, no totalmente personal, de uno mismo– que viaja al mundo de los muertos, a veces por castigo (como en los célebres casos de Sísifo, Tántalo y otros), pero con más

frecuencia para una especie de existencia continuada bastante tediosa. Por otra parte, muchas otras tradiciones religiosas dicen que lo que nos sucede después de morir es algo así como una *absorción* en una mente o alma cósmica. Según esas opiniones, no seguimos existiendo como individuos, pero probablemente persiste algún rastro de nuestra personalidad o individualidad que contribuye, como una gota de agua en el océano, al carácter cualitativo global de aquello, lo que quiera que sea, que nos ha absorbido. En la antigua Grecia, una idea de este tipo fue abrazada por los órficos (miembros de un culto mistérico constituido en torno al mito de Orfeo), los pitagóricos (seguidores del culto al número de Pitágoras), algunos seguidores de Platón y los estoicos. Se enseña también en varias religiones orientales.

La Respuesta 2 no figura de forma destacada en muchas tradiciones religiosas, pero corresponde a una concepción de la otra vida que está arraigada en la imaginación popular y en gran parte de la ficción clásica y contemporánea. Todos conocemos la idea de que es posible, aunque indeseable, sobrevivir a la muerte, es como un zombi o «no-muerto». Pero, por supuesto, un zombi es nada más, o nada menos, que un cadáver re-animado que carece de mente. En la medida en que uno piense que la vida como zombi es al menos una forma posible de vida después de la muerte, se inclinará a tomarse en serio la respuesta 2.

La respuesta 3 es, tal vez, la más popular. Si crees que algunas personas sobreviven a la muerte como almas incorpóreas o reencarnadas, entonces abrazas la respuesta 3 a la pregunta en lo que atañe a esas personas. Y la mayor parte de las principales religiones del mundo, tanto en Oriente como en Occidente, enseñan que al menos algunas personas, y al menos temporalmente, sobreviven de esa manera.

Finalmente, la respuesta 4 es la que dan aquellos que creen en la *resurrección*. Decir que Julio César resucitará es más

que afirmar que su mente volverá a existir en un cuerpo u otro. Es, más bien, decir que su mente existirá de nuevo en el mismo cuerpo, numéricamente, que tenía mientras estaba vivo en la tierra. Esa es precisamente la diferencia entre la resurrección y la reencarnación. El cuerpo resucitado podría ser diferente en varios aspectos. Así, por ejemplo, la Biblia informa de que, después de levantarse de entre los muertos, el cuerpo de Jesús, aunque físico (comió y dejó que la gente lo tocara) tenía, no obstante, la capacidad de atravesar las paredes y de no ser reconocido incluso por amigos cercanos. Muy diferente, en efecto. Pero era, no obstante, el *mismo* cuerpo, del mismo modo que tu cuerpo de ahora es el mismo que tenías al nacer, aunque sea muy diferente en muchos aspectos. Y los cristianos afirman que, así como el cuerpo resucitado de Jesús era diferente –mejor, y «glorificado», como nos cuenta el apóstol Pablo en la Primera Carta a los Corintios–, así también nuestros cuerpos resucitados serán diferentes. Por tanto, aunque la resurrección solo ocurra si tenemos *numéricamente* el mismo cuerpo, eso no garantiza en absoluto que tengamos *cualitativamente* el mismo cuerpo. ¡Y eso esperamos! Una persona que padece una muerte dolorosa como consecuencia de haber contraído el virus del Ébola, por ejemplo, difícilmente querría volver a la vida con el mismo cuerpo, desde el punto de vista cuantitativo, que tenía cuando murió. Incluso aquellos que mueren pacíficamente en la ancianidad, sin duda preferirían resucitar con un cuerpo mucho menos decrépito que aquel con el que murieron.

Por supuesto, hay otras concepciones *posibles* de la otra vida aparte de las que aquí hemos contemplado. Pero estas son las que se ofrecen principalmente en el mercado contemporáneo de las ideas. Vayamos ahora a un breve examen de las teorías sobre lo que somos, teorías que ayudarán a determinar nuestras ideas sobre si es posible la vida después

de la muerte, y también sobre cuáles de las respuestas anteriores a LA PREGUNTA son más viables.

MATERIALISMO FRENTE A DUALISMO

El materialismo es, básicamente, el planteamiento de que no existe nada salvo el espacio-tiempo, los objetos materiales y los acontecimientos en el espacio-tiempo, y las propiedades ejemplificadas por estas cosas.[3] Los teístas han rechazado tradicionalmente el materialismo, si bien por la razón única de que Dios ha sido considerado tradicionalmente un ser inmaterial. El teísmo tradicional, pues, está comprometido o con alguna forma de *dualismo de la sustancia,* o alguna forma de *idealismo*. El dualismo de la sustancia plantea que hay dos clases concretas de sustancia, material e inmaterial. El idealismo es el planteamiento de que no existe ninguna sustancia material, sino solo mental u otras posibles sustancias inmateriales.

Además, durante mucho tiempo –al menos hasta el siglo XIX– los teístas tendieron en gran medida, aunque no de forma universal, a apoyar la idea de que los seres humanos son seres inmateriales o, como mínimo, tienen un componente inmaterial. La idea, por supuesto, no era que nuestro *cuerpo* o alguna parte de él fuera inmaterial. La idea era, más bien, que lo que somos, fundamentalmente, es o bien un ser inmaterial (un alma) que provisionalmente se aloja en un cuerpo material, o bien un compuesto cuyas partes son un cuerpo material y un alma inmaterial. Las personas que respaldan ideas como esta son normalmente conocidas como *dualistas de mente-cuerpo,* puesto que reconocen que la mente, sea lo que sea, no es ni una sustancia material ni una serie de propiedades de la sustancia material, ni un conjunto de acontecimientos en el espacio tiempo. Adviértase, sin embargo, que es posible ser dualista de la sustancia sin ser dualista de mente-cuerpo. Por ejemplo, se podría creer en el

Dios del teísmo tradicional y pensar, al mismo tiempo, que la mente humana es algo material.

Se podría preguntar cuál es la diferencia entre decir que un ser humano es un alma alojada en un cuerpo y decir que es un compuesto de cuerpo y alma. La diferencia es simplemente esta: en el primer caso, la persona puede existir entera y completa sin su cuerpo; en el último, no. Tal vez pudiera vivir en una especie de estado degenerado o severamente incapacitado sin su cuerpo, pero, según esta forma de verlo, mientras el alma de la persona esté desencarnada, estará en algún sentido incompleta o no será plenamente ella misma. El primer planteamiento se denomina normalmente «dualismo cartesiano», llamado así porque René Descartes fue uno de sus más notorios defensores. El segundo planteamiento se atribuye comúnmente a santo Tomás de Aquino. Para lo que aquí nos interesa, lo definiremos también como una forma de dualismo, aunque, por diversas razones técnicas en las que no vamos a entrar, existe, de hecho, cierta polémica sobre este punto.

En la tradición teísta, pues, ha habido históricamente una fuerte tendencia hacia el dualismo de la sustancia, en general, y, más específicamente, hacia un dualismo mente-cuerpo. Una razón importante que explica la tendencia hacia el dualismo de mente-cuerpo es que este tipo de planteamiento de la mente parece concordar mejor con los planteamientos teístas tradicionales sobre la otra vida. Es (relativamente) fácil ver cómo se podría sobrevivir a la muerte como alma desencarnada. Es mucho más difícil ver cómo se podría sobrevivir a la muerte si se es *idéntico* a algo físico (el cuerpo, o el cerebro) que se destruye y se descompone con la muerte. Por esta razón, pues, el materialismo –que actualmente predomina en el mundo académico de forma tan completa que los dualistas de mente-cuerpo son normalmente ridiculizados por los materialistas en lugar de enta-

blar con ellos un diálogo serio como colegas– ha sido considerado por muchos como una amenaza a la creencia teísta tradicional.

Además, las mismas ideas que parecen hacer del materialismo una amenaza para la creencia en la inmortalidad, en general, parecen plantear también una amenaza (independiente del debate dualismo/materialismo) para la creencia en la resurrección, en particular, pues, como hemos visto, los creyentes en la resurrección mantienen que –independientemente de que tengan un alma inmaterial– algún día se re-corporificarán en el *mismo* cuerpo que tienen aquí y ahora. Pero, si ya se ha aceptado que una cosa material que ha muerto y se ha descompuesto no puede gozar de ningún otro tipo de vida, no se puede creer en la resurrección, pues, después de todo, si tu cuerpo actual no puede volver a vivir después de morir, sea cual sea el cuerpo que recuperes el «Día de la Resurrección», no será el *mismo* cuerpo que tenías al morir; y por eso, te suceda lo que te suceda en ese día, no será resurrección, sino más bien alguna forma de reencarnación.

Ahora nos enfrentamos a dos preguntas. Primera, ¿es realmente cierto que la vida después de la muerte es imposible si el materialismo es verdadero? En otras palabras, ¿existen obstáculos insuperables ya sea para la resurrección de un cuerpo que ha muerto y posteriormente se ha descompuesto, ya sea para hacer que un cuerpo nuevo constituya, no obstante, la misma persona material que anteriormente estaba constituida por un cuerpo diferente? Y, segunda, ¿existen realmente argumentos tan poderosos contra el dualismo (como normalmente se pretende o se supone) como para que a cualquiera que lo acepte se le pueda considerar simplemente un terco o un estúpido? Nos ocuparemos de la primera pregunta con detenimiento más adelante. Abordaremos ahora brevemente la segunda.

Realmente, se pueden decir muchas cosas en favor del materialismo. Con frecuencia hablamos como si el materialismo fuera verdadero. Nos preocupamos por nuestro peso, felicitamos a nuestros amigos por su aspecto y nos quejamos si alguien tropieza con nosotros. Pero, por supuesto, si somos almas inmateriales, no tenemos peso, nuestros amigos no tienen aspecto ninguno y nadie tropieza nunca con nosotros. Además, no se puede negar que nuestra mente está íntimamente conectada con el cerebro. Un daño al cerebro daña la mente. Dependiendo de cuánto se dañe al cerebro, se puede perder la memoria, la capacidad para cierto tipo de pensamiento, la facultad de hablar, o todo eso a la vez y mucho más. Pon las sustancias equivocadas en tu sangre y tu cerebro funcionará mal; y, cuando el cerebro funciona mal, también tu mente funciona mal. Todo esto es fácil de explicar en el materialismo: la mente *es* el cerebro, o tal vez sea como el *software* con el que funciona el cerebro. Es mucho más difícil de explicar en el dualismo. Y en buena medida es así porque es muy difícil entender cómo un alma inmaterial puede *interactuar* con un cerebro material. Hay una escena en la película *Ghost* en la que el personaje de Patrick Swayze –ahora un fantasma– trata por primera vez de dar una patada a una lata. No lo consigue. Y, por supuesto, todos vemos el problema: él no es ya el tipo de ser adecuado para interactuar con el mundo físico. (El problema se *resuelve* con facilidad en la película, pero, como se podría esperar, la *solución* no tiene seriedad filosófica alguna). Así pues, en resumen, el materialismo parece ser la mejor explicación de la interacción y la dependencia mente-cuerpo, y parece también bastante ajustado al sentido común.

Pero ¿algo de esto se acerca a constituir una razón convincente para rechazar el dualismo? No lo parece. El hecho de que hablemos a menudo como si el materialismo fuera cierto no demuestra nada, especialmente teniendo en cuenta que también a menudo hablamos como si fuera falso. (Te

miras en el espejo y dices «odio mi cuerpo». ¿Deducimos de eso que te odias a *ti mismo?* No. Aunque te odies a ti mismo, normalmente reconocemos ese odio como algo diferente del odio que puedas sentir hacia tu cuerpo. A veces hablamos como si fuéramos distintos de nuestro cuerpo. ¡Un tanto, pues, para el dualista! Y abundan los ejemplos). Igualmente, el hecho de que la dependencia mente-cuerpo se explique –o incluso se explique de forma óptima, cualquier cosa que eso signifique– en el materialismo es, en el mejor de los casos, solo una prueba desde la propia perspectiva materialista. Sin embargo, solo es una prueba convincente si se supone que no hay ninguna razón en contra para aceptar el dualismo.

Y, desde luego, los teístas tienen esas razones en sentido contrario, pues los teístas están ya comprometidos con la existencia de al menos una mente inmaterial, a saber, Dios. Y lo menos que se puede decir es que sería desconcertante que algunas mentes fueran materiales y otras inmateriales. Además, casi todos los teístas admiten que Dios puede interactuar con el mundo material. Por eso los teístas están también comprometidos con la posibilidad de que los seres materiales interactúen con los inmateriales. En otras palabras, el «problema de la interacción» no debería ser en absoluto motivador para un teísta. Y el hecho es que, aunque, en efecto, sea difícil ver por qué o cómo una mente inmaterial debería depender tan íntimamente del cerebro con el que está asociada, es también difícil ver, en general, cómo un trozo de carne como el cerebro podría hacer algo como experimentar dolor, amar a otras personas, o pensar en los unicornios. La conciencia es totalmente incomprensible desde el materialismo. Desde luego, como se señala a menudo, no es que el dualismo, por sí mismo, *responda* a los difíciles problemas de la conciencia. Pero los teístas están ya comprometidos con la idea de que al menos una cosa inmaterial *es* consciente y puede experimentar, amar, pensar, etcétera.

Y eso, junto con las otras consideraciones mencionadas, debería, como mínimo, crear una fuerte presunción en favor del dualismo, presunción que no es evidentemente refutada por las formas comunes de hablar o los datos sobre la dependencia mente-cuerpo.

Adviértase que *no* estamos aquí reivindicando el haber ofrecido un argumento en favor del dualismo. Nuestro objetivo es mucho más modesto. Tratamos solo de poner de manifiesto que, en contra de lo que con frecuencia se sugiere, no es obviamente irracional ser dualista. De hecho, tal como nosotros lo vemos, si se es teísta, el dualismo debería ser, como mínimo, una opción seria, real, aun a pesar de los argumentos que normalmente se proponen en apoyo del materialismo. Si esto es correcto, aunque el materialismo implique que la vida después de la muerte es imposible, los argumentos habituales en favor del materialismo no plantearán ninguna amenaza real para la creencia del teísta en la otra vida.

En ocasiones, se habla como si la ciencia hubiera demostrado que no existe un alma inmaterial. Pero, en realidad, la ciencia no ha *demostrado* tal cosa. No puede hacerlo. Las almas inmateriales, por su misma naturaleza, son inaccesibles a la ciencia. Por tanto, decir que la ciencia ha demostrado que no existen almas inmateriales es como decir que mi inspección visual de una habitación revela que no hay en ella ningún duende invisible. Si quiero demostrar que no hay ningún duende invisible en la habitación, mis ojos son, sencillamente, el instrumento menos adecuado que se puede utilizar para esa tarea. Análogamente, los métodos científicos son los métodos menos adecuados que se puedan utilizar para demostrar que no existen las almas. Pero el hecho es que tampoco existen actualmente argumentos filosóficos muy convincentes contra el dualismo. Como vimos anteriormente, lo normal parece ser burlarse del dualismo en lu-

gar de argumentar en su contra. Pero en este caso, como sucede a menudo en filosofía, el recurso al ridículo es simplemente una señal de que no existen *argumentos* serios. Y una vez que eso está claro, el ridículo mismo empieza a parecer ridículo.

### Supervivencia e identidad

Hasta ahora, hemos examinado varias concepciones diferentes de lo que podría significar sobrevivir a la muerte y hemos considerado también brevemente la cuestión de qué tipo de ente somos, material o inmaterial. Estamos ya listos para pasar a la pregunta final de la escenificación: qué podría *suponer* para nosotros sobrevivir a la muerte (o a cualquier otro cambio).

La respuesta a esta pregunta dependerá en parte de lo que seamos. Si no somos fundamentalmente nada más que almas inmateriales, la respuesta es sencilla: sobrevivimos a un cambio si, y solo si, sobrevive nuestra alma. Por supuesto, se podría entonces preguntar: «¿Qué supone sobrevivir para un *alma* inmaterial?». Pero sobre esta pregunta existe un acuerdo bastante sorprendente. La mayor parte de los filósofos a lo largo de la historia parecen haber estado dispuestos a creer que, si existen almas inmateriales, las almas sobreviven al cambio si, y solo si, no son aniquiladas por Dios o algún otro ser divino. Los filósofos no teístas, y los que han creído (por la razón que fuere) que Dios no aniquilaría las almas, han tendido consecuentemente a decir que las almas son indestructibles. Los teístas tradicionales, por su parte, han dejado normalmente abierta la posibilidad de que Dios pudiera destruir las almas al final de todas las cosas.

Pero se podría pensar que, en definitiva, la mera identidad del alma no sea suficiente para la identidad personal. Si tu alma sobrevive pero pierde todos los estados psicológicos que tenía, sería muy complicado afirmar que *tú* sobrevives.

Esto parece indicar que, si eres alguna sustancia –un alma o cualquier tipo de sustancia–, además de la supervivencia de la sustancia propiamente dicha, deben persistir también algunas propiedades de esa sustancia. Y esto plantea problemas no solo a los defensores de la idea de la supervivencia-como-supervivencia-del-alma, sino también a quienes defienden la idea materialista de la supervivencia y la del compuesto mente-cuerpo.

Con respecto a los dos últimos planteamientos, se podría pensar que, aunque seamos (al menos en parte) entes materiales, es solo la supervivencia de nuestra *conciencia* (signifique eso lo que signifique) lo que importa para nuestra supervivencia. O bien, se podría pensar que nuestra supervivencia depende fundamentalmente de la supervivencia de nuestro cuerpo, en cuyo caso tenemos que enfrentarnos a la diversidad de planteamientos sobre lo que supone para un cuerpo sobrevivir al cambio. Es en estas cuestiones en las que se ha centrado la literatura filosófica sobre la identidad personal.

Empecemos con un experimento teórico, un escenario ahora predominante en los relatos y las películas de ciencia ficción.[4] Saltamos para ello hacia delante a un futuro no demasiado lejano en el que es posible que los ordenadores se conecten directamente con un cerebro humano. La información puede fluir libremente de uno a otro; se pueden cargar y descargar recuerdos (o aparentes recuerdos) y capacidades; los estados psicológicos –creencias, deseos, emociones– pueden ser perfectamente simulados en los ordenadores, y la personalidad entera se puede transferir desde un cerebro, almacenarla en un ordenador y descargarla de nuevo en un cerebro. Ahora, supongamos que alguien te hace la siguiente oferta de «inmortalidad» virtual: por un precio considerablemente elevado, toda tu mente puede ser descargada en el procesador de la empresa que te vende sus servicios. Pue-

des entrar tan a menudo como quieras a actualizar lo que has guardado. Y tu mente permanecerá en el procesador a perpetuidad, donde siempre estará disponible para ser descargada en un cerebro nuevo cuando tu cuerpo actual muera. Mientras el *software* pertinente continúe existiendo, y mientras siga siendo posible descargar tu mente en un cerebro nuevo (sea un cerebro orgánico o el cerebro sintético de un ordenador), será posible la prolongación de tu existencia. No es realmente la vida *eterna,* pero se le acerca bastante. O, al menos, eso dice la cháchara publicitaria. ¿Pagarías ese precio? Supongamos que este tipo de desarrollo tecnológico sea *realmente* posible. ¿Significaría entonces una manera de sobrevivir a la muerte?

Muchos filósofos –muy especialmente el eminente filósofo del siglo XVII John Locke– han pensado que lo que realmente importa en la supervivencia es solo una especie de *continuidad psicológica.* Según esta opinión, una persona A y otra B serían la *misma persona* si, y solamente si, los estados psicológicos de A muestran el tipo correcto de continuidad con los estados psicológicos de B. ¿Cuál es exactamente el tipo correcto de continuidad? Es difícil precisarlo con exactitud. Después de todo, tus creencias y deseos actuales son probablemente muy diferentes de los que tenías a la edad de cinco años; tus objetivos son (cabe esperarlo así) muy diferentes; tus recuerdos, también, etcétera. Por eso, suponiendo –como parece justo suponer– que la persona que está ahora sentada en tu silla sea la misma que la que llevaba tu nombre hace mucho, a la edad de cinco años, puede ser que el tipo correcto de continuidad psicológica requiera una superposición sustancial de recuerdos y otros estados psicológicos. En cualquier caso, algunos teóricos de la continuidad psicológica han insistido en que se necesita esa superposición, de manera que si A y B no comparten ningún recuerdo, por ejemplo, entonces serían personas diferentes. Pero lo que parece más importante es una especie

de relaciones de desarrollo difíciles-de-especificar: A y B son la misma persona solo si la estructura psicológica de A está conectada a la de B por una serie de fases que se asemejan al desarrollo de una sola mente a lo largo del tiempo. En la medida en que exista ese tipo de continuidad (junto con el tipo correcto de superposición), los defensores de la teoría de la continuidad psicológica afirmarán que esas dos personas *son* una misma persona.

Si este planteamiento es correcto, la tecnología descrita en nuestro anterior experimento del pensamiento podría ofrecer, a fin de cuentas, una vía para sobrevivir a la muerte, pues la conexión psicológica entre la persona original y la mente recién guardada sería bastante íntima, como lo será la conexión entre la mente guardada y la mente de la persona *recién nacida* que resulte de una descarga *post mortem.*

Desgraciadamente, sin embargo, el planteamiento es difícilmente creíble. Consideremos lo que ocurriría si una mente guardada es cargada en *dos* cerebros al mismo tiempo. ¿Cuál de las personas resultantes sería la equivalente a la original? Por supuesto, solo hay tres respuestas posibles: una, las dos o ninguna. La primera respuesta no puede ser correcta, puesto que *las dos* personas resultantes tienen exactamente lo que se considera necesario, según el criterio de la continuidad psicológica, para ser la misma persona que la original. Pero tampoco puede ser correcta la segunda respuesta, pues, parece que $x$ es la misma persona que $y$ si, y solamente si, $x$ es una persona, $y$ es una persona, y $x$ es idéntica a $y$. Y, por supuesto, no puede darse el caso que las dos personas *distintas* resultantes sean ambas, al mismo tiempo, *idénticas* a la original. (La razón, obviamente, es que, si *ambas* son idénticas a la original, entonces son idénticas entre sí. Pues si $x = z$ e $y = z$, entonces $x = y$). Eso nos deja con la tercera respuesta. Pero, si ninguna persona es la

misma que la original, entonces parece que lo correcto sería decir que el criterio de continuidad psicológica es falso, pues parece absurdo pensar que una de las personas resultantes *habría* sido la misma que la original tan solo si la otra no hubiera existido. Así pues, en resumen, el hecho de que el criterio de la continuidad psicológica permita la existencia de casos en los que más de una persona pueda ser la misma que la original parece ser una razón para pensar que el criterio es falso.

Salvo la posible verdad del criterio de la continuidad psicológica, no parece haber ninguna razón para pensar que guardar la mente en un ordenador para utilizarla después ofrezca una manera de sobrevivir a la muerte. Y, si el criterio de la continuidad psicológica es falso, entonces probablemente se requiera algo más –no algo menos– que la mera continuidad psicológica para la supervivencia. Y, para las personas que no creen en el alma, la afirmación natural adicional o alternativa que se plantea es que A es la misma persona que B solo si el *cuerpo* de A es el mismo cuerpo (idéntico) que el de B. Sin embargo, si este planteamiento es correcto, entonces es posible sobrevivir a la *muerte* solo si es posible que un cuerpo vuelva a la vida. Además –y de forma más problemática– es posible sobrevivir a la destrucción o la descomposición del cuerpo solo si es posible que el mismo cuerpo sea reconstruido y reanimado después de que sus partes constituyentes se hayan dispersado.

Se podrían formular objeciones a este planteamiento debido a que (intuitivamente) una persona *va donde va su cerebro.* Así, por ejemplo, se podría pensar que la posibilidad de sobrevivir al trasplante del cerebro a un cuerpo nuevo demuestra que *no* es cierto que A sea la misma persona que B solo si el cuerpo de A es idéntico al cuerpo de B (pues, podríamos decir, el cuerpo posterior al trasplante sería *distinto del* cuerpo anterior al trasplante). Pero los partidarios de al-

gún tipo de criterio corporal responderán que lo que sucede en el caso del trasplante es simplemente esto: el cuerpo se reduce al tamaño de un cerebro; entonces, en el trasplante, crece sustancialmente, adquiriendo una serie de partes nuevas. Todos sabemos que nuestro cuerpo puede sobrevivir a la ganancia y la pérdida de algunas de sus partes. Si recibes un trasplante de corazón, por ejemplo, no decimos que has recibido un cuerpo nuevo. Solo decimos que has sufrido un cambio de alguna de sus partes. Lo mismo sucede, pues, en el caso de que recibas una cabeza, un torso y unas piernas nuevas: tu cuerpo disminuye y luego vuelve a crecer; pero es el mismo (idéntico) cuerpo durante todo el proceso.

Los partidarios de este planteamiento tendrán que enfrentarse, sin embargo, a la difícil pregunta de qué supone para un cuerpo sobrevivir a algún cambio. Por ejemplo, ¿debe conservar todas las partes? Si es así, entonces el planteamiento parece implicar que, lejos de ser capaces de sobrevivir a la muerte, no podemos sobrevivir ni siquiera a un afeitado. Y, si no es así, entonces ¿cuántas y qué partes puede perder? ¿Pueden los cuerpos sobrevivir a un desmontaje completo y luego a un montaje posterior? Si es así, ¿qué se requiere para volver a montar un cuerpo? ¿Se deben usar *todas* las partes originales *y solo* esas? Si es así, ¿qué partes se consideran *originales?* ¿Las que tienes hoy? ¿O las que tenías a los dos años? ¿O algunas otras? Y, si no es así, ¿cuántas partes del cuerpo *reensamblado* pueden, entonces, ser nuevas? (Un cuerpo con *todas* las partes nuevas ¿sería un cuerpo nuevo? Por otro lado, ¿no resultaría arbitrario decir que, por ejemplo, exactamente el 64 por ciento de las partes deben ser originales?). Estas son preguntas difíciles, y tratar de responder detenidamente, aunque solo fuera a algunas de ellas, requeriría varios capítulos adicionales. Pero las planteamos tan solo para dar a entender que imponer el criterio de la continuidad corporal no resuelve, por sí mismo, el problema de qué es necesario o suficiente, además

o en lugar de la continuidad psicológica, para sobrevivir a la muerte. En realidad, eso es solo el principio.

### Argumentos a favor y en contra de la supervivencia

Una vez completada nuestra disposición del escenario, estamos ahora preparados para considerar algunos argumentos a favor y en contra de la posibilidad de la supervivencia *post mortem*. Nuestro análisis no será exhaustivo. Más bien nos limitaremos a los argumentos a favor y en contra de la creencia en las tres formas de supervivencia más generalmente respaldadas: supervivencia desencarnada, reencarnación y resurrección. Además, en cada caso limitaremos nuestra atención a lo que consideramos que son los argumentos más sólidos de cada lado.

#### Supervivencia desencarnada

Como vimos anteriormente, muchos filósofos y teólogos a lo largo de la historia han apoyado la posibilidad de la supervivencia desencarnada. Ya hemos analizado algunas de las principales motivaciones en ambos lados del debate materialismo/dualismo, y nos llevaría demasiado lejos tratar de analizarlas más. En todo caso, debería estar claro que, cualesquiera que sean la pruebas en contra del dualismo, serán también pruebas para creer que la supervivencia del cuerpo desencarnado es imposible. Igualmente, cualesquiera que sean las pruebas en favor del dualismo abrirán al menos la puerta para creer en la supervivencia desencarnada; abrirán la puerta, pero no cerrarán el caso. La razón de que no lo cierren es que podría haber razones para rechazar la creencia en la supervivencia desencarnada incluso aceptando el supuesto del dualismo. Y, de hecho, muchos filósofos han pensado que las hay. Esta es la cuestión en la que nos centraremos en este apartado.

Aparte de los argumentos generales en apoyo del materialismo, el argumento principal en contra de la creencia en la supervivencia desencarnada es el desarrollado original-

mente por David Hume y defendido desde entonces, de una manera u otra, por diversos pensadores. El argumento es simple. En palabras de Hume:

> Cuando dos objetos cualesquiera están tan estrechamente relacionados que todas las alteraciones observadas en uno conllevan alteraciones proporcionales en el otro, deberemos concluir, en virtud de todas las reglas de la analogía, que, cuando haya alteraciones mayores producidas en el primero, y este se disuelva en su totalidad, se seguirá la disolución total del último.
>
> El sueño, un efecto muy pequeño sobre el cuerpo, conlleva una extinción pasajera: al menos, una gran confusión en el alma.
>
> La debilidad del cuerpo y la de la mente en la infancia son exactamente proporcionadas; su vigor en la edad adulta, su desorden simpatético en la enfermedad, su común deterioro gradual en la vejez. El paso siguiente parece inevitable: su común disolución en la muerte…
>
> Todo está entre las dos aguas del alma y el cuerpo. Los órganos de uno de ellos son todos órganos del otro. Por lo tanto, la existencia de uno debe depender del otro.[5]

Adviértase que este es un argumento a favor de la *dependencia mente-cuerpo,* pero *no* un argumento a favor del *materialismo.* Sucede que ni Hume ni los defensores más conocidos del argumento son dualistas, pero todo lo que se dice aquí es plenamente coherente con el dualismo.

La idea básica, pues, es esta:

9.1 Mente y cuerpo (o, si se prefiere, mente y cerebro) están íntimamente relacionados, de manera que cualquier cambio en el cuerpo (o cerebro) conlleva un cambio en la mente.

9.2 Cuando dos cosas están íntimamente relacionadas de esta manera, deberíamos suponer que cuando una es destruida la otra también lo será.

9.3 Por tanto, deberíamos suponer que la mente será destruida con la destrucción del cerebro.

Hume parece considerar esto como un argumento contra la supervivencia *post mortem* en general, pero evidentemente no lo es. Supongamos, por ejemplo, que crees en la resurrección. Podrías entonces aceptar sin dificultad que la mente se destruye cuando el cerebro se destruye, pero seguirás manteniendo que, igual que el cerebro vuelve a la existencia en el momento de la resurrección, lo mismo le sucede a la mente. O supongamos que crees en la reencarnación, y crees también (a) que las almas reencarnadas no

existen *entre* las encarnaciones, y (b) que la existencia de la mente depende –como el *software,* tal vez– de la existencia de *un* cerebro, pero no necesariamente de la existencia del *mismo* cerebro con el que estaba asociada originalmente. También aquí podrías aceptar sin dificultad que la mente dejará de existir cuando el cerebro se destruya, pero podrías seguir manteniendo que puede volver a la existencia, alojada en un cerebro nuevo, más adelante. Por tanto, estrictamente hablando (y contrariamente a lo que algunos defensores del argumento –como Paul Edwards– han aducido explícitamente), el argumento solo atenta contra la creencia en la supervivencia desencarnada.

Pero ¿es este un argumento afortunado? ¿Debemos aceptar sus premisas? La primera premisa es claramente verdadera. El alcohol y las drogas alteran la química del cerebro; al hacerlo, afectan a tu mente. Esas sustancias pueden producir alucinaciones, inducir la confusión, causar o curar la depresión, aliviar o producir ansiedad, etcétera. Recuerdos, deseos e incluso rasgos enteros de la personalidad pueden ser borrados destruyendo partes relevantes del cerebro. Y la lista se prolonga. Incluso el dualista más intransigente difícilmente puede cuestionar que la relación entre mente y cerebro es tan estrecha como la premisa 9.1 pretende.

Sin embargo, el asunto es diferente con la segunda premisa. Por una parte, es difícil entender *por qué* mente y cuerpo deberían estar tan íntimamente relacionados entre sí, si la misma existencia de uno no depende de la existencia del otro. (En efecto, es difícil entender por qué deberían estar tan íntimamente relacionados si la mente no es idéntica al cerebro o, como mínimo, algo así como el *software* que funciona en el cerebro). Pero sin duda es posible que las correlaciones entre los cambios en la mente y los cambios en el cerebro sean simplemente subproductos de la asociación pasajera de la mente con el cerebro. Cuando estás delante de

un espejo, hay una correlación estrecha entre los cambios de tu cuerpo y los cambios de la imagen del espejo. Pero nadie teme que la destrucción de la imagen del espejo suponga la destrucción del cuerpo que refleja.

Se podría responder que el ejemplo del espejo es inadecuado, puesto que hay muchos grandes cambios que se producen en el cuerpo que no se corresponden con los cambios en la imagen del espejo. Una miríada de reacciones químicas se desarrollan en el cuerpo a cada instante sin que haya ninguna diferencia perceptible en el reflejo. Pero podemos cambiar fácilmente el ejemplo. Imaginemos un escáner del cuerpo que produce una imagen en una pantalla que cambia de algún modo cada vez que algo –cualquier cosa– cambia en el cuerpo que está siendo escaneado. Tampoco en este caso nadie temerá que destruyendo la imagen se destruya el cuerpo. Además, no hay ninguna razón para dudar de que la destrucción del cuerpo pudiera ser acompañada por la persistencia de la imagen. (Supongamos que el escáner está programado de tal manera que, en caso de destrucción del cuerpo, la imagen correspondiente al último estado vivo o plenamente funcional se preserve en la pantalla).

Estos ejemplos, por sí mismos, no *refutan* la premisa 9.2, pues la premisa no dice que sea una verdad necesaria que las cosas íntimamente relacionadas salgan de la existencia al mismo tiempo. Todo lo que dice es que, cuando encontramos dos cosas tan íntimamente relacionadas, *deberíamos suponer* que la existencia de una depende de la existencia de la otra. La idea, pues, es presumiblemente que esa correlación es improbable a menos que exista alguna forma de dependencia existencial. Pero ¿por qué deberíamos pensar esto en el caso de la mente y el cerebro? Aún más importante, ¿por qué deberíamos pensarlo si no somos ya materialistas (pues evidentemente no lo seremos si estamos considerando seriamente la hipótesis de la supervivencia *desencarnada)*?

¿Sabemos realmente lo bastante sobre cómo serían las almas inmateriales, o sobre cómo podrían relacionarse con el cuerpo, para afirmar la improbabilidad de que hubiera una correlación íntima entre el alma y el cerebro sin dependencia existencial de uno respecto del otro? Parece que no. Por tanto, es difícil ver por qué deberíamos apoyar la premisa 9.2. Pero sin la premisa 9.2, el argumento falla.

El fallo del argumento de Hume no es por sí mismo una razón positiva para creer en la posibilidad de la supervivencia desencarnada. Para formas correctas de argumentos positivos, se tendrá que recurrir a la supuesta revelación divina o a los argumentos filosóficos en apoyo del dualismo. Pero con esos argumentos en la mano, y dado el fracaso del argumento de Hume, no parece existir ningún obstáculo serio para creer que la supervivencia *post mortem* desencarnada sea una posibilidad real.

Reencarnación[6]

La reencarnación tiene lugar cuando una misma persona vuelve a la vida en un cuerpo que es numéricamente distinto del cuerpo que tenía (o era) cuando murió. Algunos creyentes en la reencarnación creen que las almas sobreviven como espíritus desencarnados entre las sucesivas encarnaciones; otros –muchos budistas, por ejemplo, si no la mayoría de ellos– no. La mayor parte de quienes creen en la reencarnación también aceptan la doctrina del *karma,* según la cual la cualidad y la naturaleza de las encarnaciones posteriores dependen en gran parte del comportamiento durante las anteriores. La doctrina del karma merecería por su importancia un análisis extenso, pero, dado el propósito que ahora nos ocupa, dejaremos a un lado esa cuestión.

A diferencia de la creencia en la supervivencia desencarnada, hay más de un argumento filosófico en apoyo de la creencia en la reencarnación. Existen las supuestas pruebas empíricas. Ya en el siglo VI a.C., se cuenta que el filósofo

griego Pitágoras presentó una prueba para su propia creencia en la reencarnación:

> Dicen que, mientras estaba en Argos, vio un escudo del botín de Troya colgado, y estalló en lágrimas. Cuando los argivos le preguntaron la razón de su emoción, dijo que él mismo había llevado ese escudo en Troya cuando era Euphorbus; no le creyeron, y juzgaron que estaba loco, pero dijo que podía ofrecer una prueba de que así era, pues dentro del escudo estaba escrito con letras antiguas DE EUPHORBUS. Debido a la naturaleza extraordinaria de la afirmación, le instaron a descolgar la ofrenda, y se encontró en ella la inscripción.[7]

Actualmente, casi todo el mundo desecharía esta historia sobre Pitágoras como mera leyenda. Pero la investigación contemporánea ha presentado pruebas similares en favor de la reencarnación que son menos fáciles de desechar. Dos clases de pruebas en particular merecen nuestra atención.

Primero, existen casos conocidos en los que la regresión hipnótica en adultos ha descubierto recuerdos aparentemente reprimidos de vidas pasadas. Uno de los casos más célebres era el de una mujer llamada Virginia Tighe que, a principios de los años cincuenta del pasado siglo, se sometió a varias sesiones de regresión hipnótica durante las cuales parecía recordar detalles de una existencia pasada que habría vivido como Bridey Murphy, en la Irlanda del siglo XIX. Lo que hacía el caso especialmente impresionante era, sobre todo, la cantidad de detalles en sus recuerdos que aparentemente no podían proceder de otras fuentes. Resumiendo el caso, Paul Edwards decía:

> A Bernstein [el hipnotizador], así como a las otras personas que asistían a las sesiones, varios aspectos de las repuestas de Bridey les parecieron abrumadoramente convincentes. Su acento irlandés [que estaba presente solo bajo hipnosis] parecía completamente auténtico. Usaba constantemente extrañas palabras irlandesas y parecía poseer una gran abundancia de información sobre la Irlanda del siglo XIX. Un episodio que les resultó particularmente impresionante se refería a la «Danza de la mañana», una danza irlandesa mencionada por Virginia durante una de las sesiones. Bernstein le hizo la sugerencia poshipnótica de que bailara la danza después de salir de su trance. Cuando Virginia regresó, después de varias peticiones por parte de Bernstein, súbitamente «pareció vibrantemente viva» y «sus pies volaron ejecutando una linda danza». Luego pareció aturdida e inconsciente de lo que había hecho. El episodio fue doblemente impresionante porque se sabía que Virginia era una bailarina mediocre. Tampoco era dada a la lectura, y, según el informe de Bernstein, no hay ninguna prueba de que hubiera estudiado la historia y las costumbres irlandesas.[8]

Por otra parte, aunque el caso de Bridey Murphy es uno de los más famosos, no es el único. Hay muchos casos documentados en los que la hipnosis ha sacado a la luz aparentes recuerdos detallados de épocas y lugares de los que el sujeto supuestamente tenía poco o ningún conocimiento. Y mu-

chas personas consideran esos casos como pruebas empíricas claras de la reencarnación. Es más, una búsqueda en Google de expresiones como *past life regression* [«regresión a vidas pasadas»] permite descubrir una pequeña empresa dedicada a ayudar a recuperar detalles de las vidas pasadas mediante la hipnosis.

Segundo, hay un corpus de investigación importante del psiquiatra Ian Stevenson que ha documentado una diversidad de casos en los que algunos niños parecen recordar –por sí mismos y sin ayuda de nada parecido a la hipnosis– detalles de vidas pasadas. Lo esencial de la investigación de Stevenson está resumido en su obra en dos volúmenes *Cases of the Reincarnation Type*.[9] Los casos en ella documentados son bastante semejantes entre sí. He aquí un caso sorprendente y representativo:

> *El caso de Samuel Helander*. Samuel Helander nació en Helsinki, Finlandia, el 15 de abril de 1976. Cuando tenía dos años, empezó a hacer algunas afirmaciones y reconocimientos que sugerían que estaba recordando la vida del hermano menor de su madre, Pertti Häikiö. [...]
>
> Samuel tenía solo año y medio cuando, al preguntarle su nombre, respondió que era «Pelti». (En esa época y durante algún tiempo después, no sabía pronunciar el sonido «r» de «Pertti»). Los intentos de convencer a Samuel de que su nombre era «Samuel» generalmente fracasaban; él insistía en que era «Pelti», y más tarde «Pertti». [...]
>
> Mirando una fotografía de Pertti, Samuel comentó que recordaba cómo un perro le había mordido en la pierna. Un perro había mordido a Pertti en la pierna cuando tenía tres años, pero a Samuel nunca le había mordido ningún perro y nunca le habían contado que a Pertti le hubiera sucedido tal cosa. Tampoco la fotografía daba ninguna pista que sugiriera el hecho.
>
> En otra ocasión, Samuel se fijó en una fotografía de Pertti cuando era niño usando un andador. Dijo que la foto era de sí mismo y que había estado en el hospital con las piernas escayoladas. La foto mostraba a Pertti usando un andador [...] pero nada en ella sugería que sus piernas hubieran estado escayoladas, como, en efecto, habían estado justo antes de que se tomara la foto. Pertti se había fracturado ambas piernas en un accidente cuando tenía cuatro años. Cuando Samuel hizo su comentario, tenía entre tres y cuatro años.
>
> Cuando Samuel vio una fotografía de Pentti Häikiö, el padre de Pertti, dijo: «Este es mi padre». [...] Samuel también identificó varios objetos que habían pertenecido a Pertti: una guitarra, una chaqueta de pana aterciopelada y un viejo reloj. [...] Cuando llevaron a Samuel al cementerio donde habían enterrado a Pertti, miró la tumba de Pertti y dijo: «Esta es mi tumba».[10]

Como sucede con los casos de regresión hipnótica, se piensa que estos casos son un apoyo a la doctrina de la reencarnación, pues se considera que la reencarnación es la explicación más lógica de estos fenómenos.

Pero ¿es así? Desgraciadamente para aquellos a quienes les gustaría creer en la reencarnación, la respuesta parece

ser que no. El problema tanto con los casos de Stevenson como con los de regresión hipnótica es que habitualmente tenemos explicaciones naturalistas plausibles de esos fenómenos, e incluso, cuando no es así, la abundancia de explicaciones naturalistas para otros casos hace muy razonable pensar que, si tuviéramos acceso a otra información, encontraríamos también explicaciones semejantes para el resto de los casos. Así, por ejemplo, en muchos casos de regresión hipnótica, tenemos pruebas sustanciales de que los supuestos «recuerdos» no son en absoluto recuerdos auténticos, sino más bien historias inventadas o recogidas que incorporan o se basan en información extraída de fuentes olvidadas. No hay, por consiguiente, ninguna necesidad de apelar a la reencarnación para explicar la sorprendente cantidad de detalles de esos recuerdos; y el hecho de que el sujeto no informe de ningún conocimiento previo de los tiempos o lugares relacionados con los recuerdos se explica fácilmente por la *criptomnesia* (dicho esquemáticamente, fenómeno por el que el cerebro fabrica pseudorrecuerdos a partir de materiales de origen olvidado y luego los presenta como recuerdos auténticos). En efecto, una prueba de que la criptomnesia es una buena explicación para al menos algunos de estos casos es, por ejemplo, el hecho de que, en algunos de ellos, se han *identificado* realmente las fuentes olvidadas. Y esto hace de la criptomnesia una razonable explicación para los otros casos –como el de Bridey Murphy– en los que no podemos identificar la fuente olvidada.

Igualmente, una investigación independiente del trabajo de Ian Stevenson ha descubierto imperfecciones metodológicas en la inmensa mayoría de los estudios de sus casos.[11] Por supuesto, es posible que los casos sean auténticos a pesar de los fallos metodológicos. Pero el problema es precisamente que, dada la existencia de esos fallos, no tenemos ninguna razón real para pensar que los casos sean auténticos. La afirmación de que la hipótesis de la reencarnación

ofrece la mejor explicación para estos fenómenos solo es creíble si no tenemos ninguna razón para pensar que los fallos de nuestras técnicas de investigación pudieran estar enmascarando la explicación correcta. Pero la presencia de tantos fallos metodológicos en el trabajo de Stevenson nos ofrece muchas razones para pensar que se nos podría estar ocultando la explicación correcta. Además, el hecho de que tales fallos estén presentes en la inmensa mayoría de los casos hace difícil tomarse en serio la hipótesis de la reencarnación en los pocos casos en que estarían ausentes. Tal vez lo que explica los otros casos explique también esos.

Así pues, parece que ni la regresión hipnótica ni el tipo de recuerdos espontáneos investigados por Stevenson ofrecen ningún respaldo real a la doctrina de la reencarnación. Sin duda, esto es una mala noticia para sus defensores, pero, por otra parte, no demuestra realmente que la doctrina sea falsa. No obstante, la doctrina parece enfrentarse con problemas. Los consideraremos a continuación.

Las dos objeciones más antiguas y más importantes a la creencia en la reencarnación fueron planteadas por Tertuliano, el filósofo cristiano del siglo III. La primera es la conocida como «problema de la población». Tal como se plantea habitualmente, la objeción plantea que la doctrina de la reencarnación es incoherente con el crecimiento de la población. Sin embargo, para defender la afirmación de la incoherencia es necesario apelar a ideas adicionales que por lo general no acompañan necesariamente a la creencia en la reencarnación. Por ejemplo, consideremos esta propuesta:

> RENACIMIENTO Todo nacimiento humano es el renacimiento de un alma que en otro tiempo vivió como ser humano aquí, en nuestro planeta.

Si RENACIMIENTO es una propuesta correcta, o si pudiera ser considerada razonablemente como *esencial* a la doctrina de la reencarnación, entonces la incoherencia sería manifiesta. Si la población inicial de seres humanos es *n*, y RENACIMIENTO es una propuesta verdadera, la población de seres humanos en

cualquier tiempo dado no puede ser superior a *n*. Sencillamente, no habría almas suficientes.

Sin embargo, el problema para el objetor es que no hay ninguna buena razón para suponer que RENACIMIENTO sea esencial a la doctrina de la reencarnación. Eso no significa que la objeción sea inútil tal como se formula normalmente, pues, después de todo, aunque RENACIMIENTO (o algo de igual importancia) no sea una parte esencial de la doctrina de la reencarnación, podría perfectamente ser parte esencial de algún planteamiento religioso ampliamente respaldado que incorpore la creencia en la reencarnación. Y, si es así, el problema de la población irá en contra de ese planteamiento religioso. Pero, si lo que se busca es una objeción general contra la creencia en la reencarnación, el problema de la población tal como se formula normalmente no servirá. Tal vez haya formas de reformularlo para que sea aplicable de manera más general, pero, si es así, es difícil ver cómo.

La segunda objeción es más seria. El problema, en pocas palabras, es que todos los seres humanos recién nacidos *parecen,* a diferencia de Winnie Puh, tener mentes, o almas, muy jóvenes, de bebés –digamos, de nueva creación–, y esto no es lo que se esperaría si la doctrina de la reencarnación fuera verdadera. Si el alma de cualquier bebé ha vivido antes una vez, o muchas veces, en cuerpos diferentes, ¿por qué los bebés no se parecen más a los adultos? Efectivamente, se podría esperar que, más a menudo que lo contrario, los padres dieran nacimiento a hijos que pudieran compartir con *ellos* muchas reflexiones y abundante experiencia vital. Además, a pesar de que recordar vidas pasadas no sea completamente excepcional, es, de todos modos, bastante menos frecuente de lo que se esperaría en el supuesto de que la doctrina de la reencarnación fuese verdadera. ¿Por qué la mayoría de nosotros *no* recordamos nuestras vidas pasadas si, como sostienen quienes creen en la reencarna-

ción, *todos* hemos vivido realmente vidas diferentes en el pasado? Sorprendentemente, esta objeción apenas ha recibido la atención que se podría esperar por parte de los creyentes en la reencarnación. (Paul Edwards comenta en su análisis de la objeción que es «poco menos que escandaloso que ningún reencarnacionista haya intentado nunca responder a este argumento»).[12]

Al término de nuestro análisis, vale la pena señalar que algunas ideas sobre lo que somos agudizarán los asuntos que acabamos de plantear, y otras son totalmente incoherentes con la doctrina de la reencarnación. Las versiones del materialismo que dicen que somos idénticos a nuestros cuerpos (o a alguna parte de ellos, como el cerebro) entran claramente en la última categoría. Y las versiones del materialismo según las cuales nuestra mente es como un *software* para el cerebro parecen agudizar los problemas planteados en la segunda objeción, pues, si la mente es como un *software,* es muy difícil ver en qué sentido el *programa mental* de un bebé puede ser considerado una «reencarnación» del programa mental de un adulto ya fallecido. Por tanto, cualquier argumento que apoye cualquiera de estos dos planteamientos materialistas irá también en contra de la doctrina de la reencarnación.

Resurrección

En este último apartado, pasamos a hablar de la resurrección. Como se señaló anteriormente, la diferencia entre reencarnación y resurrección es exactamente la diferencia entre adquirir un cuerpo nuevo que es numéricamente distinto de cualquier cuerpo que se hubiera tenido antes y el volver a la vida en (o como) el mismo cuerpo numéricamente que se tuvo (o se era) antes.

La creencia en la resurrección es un elemento central de la tradición cristiana; y la esperanza cristiana en la resurrección está explícitamente anclada en la resurrección de

Jesús de Nazaret. No resulta sorprendente, pues, que una manera de defender la creencia en la resurrección haya sido la de ofrecer argumentos históricos a favor de la fiabilidad del Nuevo Testamento (que informa no solo de la resurrección de Jesús, sino también de otros milagros de resurrección realizados por Jesús y sus discípulos) y de la afirmación de que Jesús resucitó realmente de entre los muertos. Las versiones más sólidas del último argumento toman normalmente la forma de la inferencia de la mejor explicación. Los cristianos comienzan citando una variedad de datos históricos en gran medida incontestados: que Jesús murió como resultado de la crucifixión; que, ante su muerte, sus discípulos se desalentaron y perdieron la esperanza; que, poco después de ese desaliento y esa desesperanza, los discípulos tuvieron unas experiencias que consideraron que eran experiencias del Jesús resucitado; que esas experiencias los convirtieron en audaces proclamadores del mensaje de Jesús y de su resurrección; que el mensaje de la resurrección fue predicado en la misma ciudad (Jerusalén) en la que Jesús fue crucificado; que, como consecuencia de la creencia de que Jesús resucitó en domingo, los discípulos –en su mayoría judíos devotos, solían adorar en sábado– cambiaron su día habitual de culto al domingo; que la tumba en la que Jesús había sido enterrado (algo más polémico) fue descubierta vacía muy poco tiempo después de su muerte, etcétera. Afirman, pues, que la resurrección corporal, en sentido literal, de Jesús es la mejor explicación para estos hechos.

Argumentos históricos como estos pretenden ofrecer razones positivas para creer que la resurrección puede ocurrir y ocurre. Los argumentos filosóficos referentes a la resurrección no pretenden tanto demostrar que la resurrección se produce o no, sino que se centran más bien en la posibilidad o la imposibilidad de la resurrección. En lo que sigue, examinaremos algunos de los argumentos filosóficos más

importantes en cuanto a la afirmación de que la resurrección, en definitiva, no es posible.

Si la resurrección se produce, debe ocurrir de una de estas tres maneras: mediante la reagrupación de al menos algunas partes del cuerpo original en un cuerpo nuevo, por la reunión de todas las partes nuevas en un cuerpo que es de alguna manera el mismo que el original, o, finalmente, tomando el cadáver entero y completo del cuerpo original y *reviviéndolo.* Desgraciadamente, cada una de estas posibilidades es problemática. Considerémoslas una tras otra.

En el primer planteamiento, la resurrección supone la reunión de las partes del cuerpo original. Pero ¿cuántas partes del cuerpo original? Para empezar, podríamos preguntar qué problemas habría si la resurrección requiriera la reorganización de *todas* las partes. Este planteamiento se enfrenta a una objeción expuesta bastante contundentemente por Voltaire:

> Un soldado de Bretaña va a Canadá; allí, por una posibilidad muy normal, se encuentra con poca comida, y se ve obligado a comerse a un iroqués al que había dado muerte el día anterior. Este iroqués se había alimentado de jesuitas durante dos o tres meses; gran parte de su cuerpo se había vuelto jesuita. Aquí, entonces, el cuerpo del soldado está compuesto de iroqués, de jesuitas y de todo lo que hubiera comido antes. ¿Cómo tomará cada uno precisamente lo que le pertenece? ¿Y qué parte pertenece a cada uno? (Voltaire, *Questions sur l'encyclopédie,* extractado en Paul Edwards (ed.), *Immortality,* pág. 147).

Este es el llamado problema del canibalismo. Nótese que no depende del supuesto de que el canibalismo se produzca *realmente*. Más bien, la idea básica de la objeción es esta: casos de canibalismo como el descrito *podrían* ocurrir; y, si fuera así, entonces Dios no podría resucitar a ninguna de las personas implicadas en la situación hipotética, puesto que no habría partes suficientes con las que manejarse. (Si el jesuita consiguiera todas las partes de jesuita, entonces el iroqués y el británico perderían algunas –suponiendo, como propone el ejemplo, que las partes importantes del jesuita se hubieran convertido en partes del iroqués y el británico, respectivamente). Pero es absurdo pensar que las manos de Dios pudieran estar atadas de semejante manera. Por tanto,

la doctrina de que la persona sobrevive a la muerte siendo resucitada por Dios no puede ser verdadera.

Hasta aquí, el argumento no llega a demostrar que la resurrección es imposible. Más bien todo lo que parece demostrar es que hay algunos problemas prácticos que Dios tendría que afrontar para llevarla a cabo. En particular, Dios tendría que resolver quién consigue unas u otras partes. De todos modos, tendría que solucionar estos problemas si la resurrección implica, como el ejemplo supone, la *reorganización* del cuerpo original. Y, como se podría esperar, este no es el único problema práctico que habría que abordar en este caso. Por ejemplo, Dios tendría también que decidir si las partes que tenías en el momento de la muerte, o en el nacimiento, o en tu decimoctavo cumpleaños, o en algún otro momento de tu vida, son *las* partes que tienen que ser reorganizadas para resucitarte. Y, en relación con esto, Dios tendría que decidir también a qué edad resucitarte. Y, si naciste con graves defectos físicos, o los adquiriste, o (supongamos) perdiste miembros u otros órganos corporales en el curso de tu vida, tendría que decidir si reproducir esos defectos al reorganizarte o corregirlos. Todas, decisiones difíciles, ciertamente. Pero los creyentes en la resurrección se han mostrado justamente optimistas sobre la posibilidad de que un Dios omnisciente y omnipotente podría ser capaz de resolverlo todo.

Quizá este planteamiento hace la resurrección más difícil de lo que realmente es. Tal vez, en lugar de exigir la reorganización de todas las partes, la resurrección solo requiere la reorganización de *algunas* de ellas. Aunque este planteamiento podría suavizar las dificultades planteadas por el canibalismo, surge otro problema: *¿cuántas* de las partes originales deben usarse en la reorganización? Probablemente, si Dios puede resucitarte reorganizando todas, podría hacerlo reorganizando casi un átomo diminuto. Por eso, no *todas* las

partes son necesarias. Pero, entonces, ¿cuántas? ¿O qué proporción? ¿La mitad? ¿Dos tercios? Cualquier respuesta parece arbitraria.

Puesto que ninguna de las opciones de la reorganización carece de dificultad, quizá deberíamos desechar estos planteamientos. ¿Qué pasa si, en vez de reorganizar partes antiguas, la resurrección se produce usando partes enteramente nuevas? Para ver el problema desde esta perspectiva, será útil que nos desviemos por un momento para considerar un ejemplo de la ciencia ficción contemporánea. En la película y en los episodios de televisión de *Star Trek,* hay un dispositivo conocido como la «sala de teletransportación» que funciona como sigue: entras en el dispositivo en tu nave espacial; tu cuerpo se desmonta completamente, y luego se reorganiza en el lugar al que el transportador te lleva. Según la teoría del funcionamiento del transportador, toda la materia original de tu cuerpo se queda en la nave espacial, y tu cuerpo es reorganizado utilizando nueva materia local del lugar al que has sido transportado. Si algo así fuera posible, sería también posible, en principio, que Dios reorganizara tu cuerpo usando todas las partes nuevas.

El problema, sin embargo, es que hay buenas razones para pensar que la sala del transportador *no* es posible. Para ver la razón, consideremos la siguiente situación hipotética: Spock entra en la habitación del transportador. Es desmontado. Abajo, en la superficie del planeta, Spock es reorganizado... por tres veces. En otras palabras, el transportador coge materia local y reconstruye no solo una *versión* de Spock, sino tres. Tenemos ahora una situación muy parecida a la descarga de la mente descrita en la página 397. Podemos afirmar que solo una de las personas resultantes *es* Spock, pero eso parece arbitrario. No hay sencillamente ninguna razón para pensar que uno es Spock si los otros no lo son. Podemos probar a decir que las tres personas resul-

tantes son Spåock, pero eso no tiene sentido. Por lo tanto, nos vemos obligados a decir que ninguno sería Spock. Pero, si ninguno fuera Spock, entonces deberíamos decir que, si el transportador reconstituyera solo una *versión* de Spock, tampoco la persona resultante sería Spock, pues, si Spock sobrevive a la sala del transportador y llega al planeta, no puede depender de si se han hecho duplicados de Spock. Por decirlo de otra manera: llamemos a las personas resultantes de nuestro escenario hipotético «Spock 1», «Spock 2» y «Spock 3». El asunto es que si, por ejemplo, Spock 1 no es *Spock*, este hecho no depende de la existencia de Spock 2 ni de Spock 3. Si Spock 1 no es Spock, tampoco habría sido Spock si no hubiera estado acompañado de los otros dos. Y lo mismo vale para Spock 2 y Spock 3.

En resumen, pues, afirmar que Dios utiliza todas tus partes originales –cualesquiera que estas pudieran ser– al reorganizarte conduce a la objeción del canibalismo; decir que debe usar algunas, pero no todas, nos obliga a adoptar una decisión arbitraria sobre qué proporción se requiere; y decir que puede reconstituirte usando todas las partes nuevas es insostenible, puesto que deja abierta la posibilidad de la duplicación (como en la situación hipotética de la sala del transportador).

Adviértase también que no ayudará insistir en alguna forma de dualismo, o en algún criterio de continuidad psicológica de la identidad personal a lo largo del tiempo. La razón es que la resurrección ocurre *solo si* tienes numéricamente el mismo cuerpo en la otra vida que tenías en el momento de tu muerte, y esto independientemente de si *tú* eres, fundamentalmente, un alma inmaterial, un compuesto de alma y cuerpo o el tipo de ser cuya identidad está determinada por la continuidad de los estados psicológicos y no por alguna clase de continuidad material.

Además de estos problemas para la justificación específica de la resurrección, parece que cualquier explicación que implique reorganización o reconstitución se enfrenta a un problema más general: explicar cómo algo, una vez destruido, podría ser de alguna manera devuelto a la existencia. Peter van Inwagen plantea el problema del siguiente modo:

> Supongamos que cierto monasterio afirma tener en su posesión un manuscrito escrito por la propia mano de san Agustín. Y supongamos que los monjes de este monasterio afirman, además, que este manuscrito fue quemado por los arrianos en el año 457. Inmediatamente se me ocurriría preguntar cómo *este* manuscrito, que puedo tocar, puede ser el manuscrito quemado en 457. Supongamos que la respuesta a esta cuestión es que Dios recreó milagrosamente el manuscrito de san Agustín en 458. Yo replicaría a esta respuesta como sigue: la acción descrita parece bastante imposible, incluso como producto de la omnipotencia divina. Ciertamente, Dios podría haber creado un duplicado perfecto del manuscrito original, pero ya no sería *ese;* su primer momento de existencia se situaría tras la muerte de Agustín; nunca habría conocido la impresión de su mano; no habría sido parte del mundo cuando él vivía, etcétera.[13]

Del mismo modo, sigue aduciendo Van Inwagen, es difícil ver cómo un cuerpo que se ha descompuesto podría ser traído de nuevo a la existencia mediante la reorganización o reconstitución, incluso por un acto divino. Así pues, la resurrección parece imposible.

En consecuencia, Van Inwagen propone que la resurrección *solo* es posible si supone algo como la *resucitación* de un cadáver no descompuesto (o no muy descompuesto); y por eso, si Dios quiere asegurarse de que será capaz de resucitar a todo el que quiera resucitar, tiene que asegurarse, al menos, de que ninguna de esas personas sufra una descomposición tras la muerte. ¿Cómo podemos tomar esta idea en serio, dada la manifiesta verdad empírica de que (más o menos) todos los cadáveres se descomponen después de la muerte? Según Van Inwagen, los creyentes en la resurrección deberían considerar seriamente la hipótesis de que, cuando se muere, Dios se lleva el cuerpo de la persona fallecida y lo reemplaza sin ser descubierto con un simulacro que es el que luego sufre la descomposición. Sin duda, un Dios omnipotente *podría* hacer esto; y, si esto es lo que se requiere para que la resurrección sea posible, un Dios omnipotente que quisiera resucitar a alguna de sus criaturas sin duda lo *haría.*

Sería ciertamente extraño que la resurrección funcionara así. Pero, como se ha señalado a menudo en relación con otros planteamientos filosóficos, extrañeza no implica falsedad. Sin embargo, si la mayor parte de nuestros cuerpos no se descomponen en realidad después de la muerte, y si existe un gran mausoleo cósmico en algún lugar (pero ¿dónde?) que alberga todos los cadáveres de aquellos que esperan la resurrección, hay que concluir que el universo es un lugar muy diferente del que suponíamos. Además, el planteamiento parece dejar todavía abierta la posibilidad de que Dios no pueda lograr exactamente lo que quiere. Fred está sentado sobre una cabeza nuclear y la detona. Presumiblemente, la muerte de Fred coincidirá con la fulminante dispersión de sus partes constitutivas. No habrá, por lo tanto, ningún cadáver para que Dios lo recoja. ¿Qué hará entonces Dios? ¿Coger a Fred vivo y luego matarlo de alguna otra manera? O, con todo su pesar, ¿deberá permitir simplemente que Fred se vea privado del lugar que podría haberle correspondido en la resurrección general? Ninguna de las alternativas es atractiva, pero, si el planteamiento de Van Inwagen es correcto, estas parecerían ser las únicas opciones.

¿Hay aquí alguna salida? Quizá. El *problema* principal con el planteamiento de la reconstitución que vimos anteriormente es el contenido en la pregunta: «¿Qué *haría* que algún cuerpo de nueva y posterior creación fuera realmente idéntico al primer cuerpo que había dejado la existencia?». Como vemos, cualquier característica que se pudiera elegir parece como si un duplicado pudiera tener también esa propiedad, y, por tanto habría dos cuerpos que reivindicarían ser el original, lo cual es imposible.

Una manera de pensar en la pregunta de qué podría hacer idénticos un cuerpo original y un cuerpo posteriormente resucitado sería plantear la pregunta más cercana: «¿Qué

hace que tu cuerpo de ahora sea idéntico al cuerpo que tenías a la edad de cinco años?». Tu cuerpo, después de todo, tiene partes en su mayoría, si no todas, diferentes de las que tenía a los cinco años; es de un tamaño distinto y tiene otras muchas características diferentes. Igual que en el caso de la resurrección, es difícil encontrar una buena respuesta a esta pregunta, pues, aunque tu cuerpo esté relacionado con ese cuerpo de cinco años –por relaciones de semejanza, relaciones espaciotemporales, relaciones causales, etcétera–, podría estar fácilmente en esas mismas relaciones con un cuerpo de cinco años completamente distinto. Bien, tal vez no tan *fácilmente,* dadas nuestras leyes naturales, pero la cuestión es que es posible que tu cuerpo esté relacionado con un cuerpo distinto en los modos en que se relaciona consigo mismo, *salvo en este sentido:* tu cuerpo permanece consigo mismo en relación de identidad numérica, y no podría mantener *esa* relación con ningún otro. Pero, por supuesto, no podemos decir que lo que hace a tu cuerpo idéntico al de los cinco años es que los *dos* cuerpos permanecen en relación de identidad, pues eso sería circular. A la luz de esto, parece que lo que realmente deberíamos decir en respuesta a preguntas como «¿qué hace a este cuerpo idéntico a aquel?» es: «Nada: simplemente *son* idénticos».[14] Pero, si admitimos esto como respuesta, desaparece el problema principal con el planteamiento de la reconstitución.

### Conclusión

En este capítulo hemos considerado una variedad de concepciones diferentes de la inmortalidad y una variedad de argumentos diferentes a favor y en contra de la creencia en varias clases de inmortalidad. No hemos llegado a ninguna conclusión definitiva sobre qué idea de inmortalidad es *la* correcta, ni hemos llegado a ninguna conclusión definitiva sobre si realmente hay vida después de la muerte. Lo que hemos visto, no obstante, es que quienes afirmaban que la

vida después de la muerte es imposible tienen ante sí una tarea complicada: varias concepciones diferentes de la inmortalidad parecen viables, y muchas de las objeciones contra la creencia en las diferentes clases de inmortalidad parecen fáciles de responder.

Lecturas adicionales

Bynum, C. W., *The Resurrection of the Body,* Nueva York, Columbia University Press, 1995.

Churchland, P., *Matter and Consciousness,* edición revisada, Cambridge, The MIT Press, 1988 [vers. cast.: *Materia y conciencia,* trad. de M. N. Mizraji, Barcelona, Gedisa, [2]1999].

Cooper, J., *Body, Soul and Life Everlasting,* Grand Rapids, Eerdmans, 1989.

Corcoran, K. (ed.), *Soul, Body, and Survival,* Ithaca, Cornell University Press, 2001.

Edwards, P. (ed.), *Immortality,* Nueva York, Macmillan, 1992.

Merricks, T., «The Resurrection of the Body and the Life Everlasting», en Murray, M. (ed.), *Reason for the Hope Within,* Grand Rapids, Eerdmans, 1999.

Perry, J., *Dialogues on Personal Identity and Immortality,* Indianapolis, Hackett, 1978.

Shoemaker, S. y Swinburne, R., *Personal Identity,* Oxford, Basil Blackwell, 1984.

Swinburne, R., *The Evolution of the Soul,* edición revisada, Oxford, Clarendon Press, 1997.

# Notas

# 1. Atributos de Dios: independencia, bondad y poder

1 Th. Morris, *The Concept of God,* Nueva York, Oxford University Press, 1987, pág. 35.

2 W. Rowe, «The problem of Divine Perfection and Freedom», en E. Stump (ed.), *Reasoned Faith,* Ithaca, Cornell University Press, 1993.

3 D. y F. Howard-Snyder, «How an Unsurpassable Being Can Create a Surpassable World», *Faith and Philosophy,* 11/2, págs. 260-268.

# 2. Atributos de Dios: eternidad, conocimiento y providencia

1 Entre las otras versiones del cuatridimensionalismo están la visión del «bloque creciente», según la cual solo existen el pasado y el presente, y el bloque de la realidad simplemente sigue creciendo cuando llegan a la existencia nuevos tiempos y los tiempos existentes se desplazan del ser presente al ser pasado; y la visión del «bloque menguante», según la cual solo existen el presente y el futuro, y el bloque de la realidad va mermando a medida que los tiempos dejan de existir.

2 E. K. Rand, en H. F. Stewart, E. K. Rand y S. J. Tester, *Boethius: The Theological Tractates and the Consolation of Philosophy,* Londres/Cambridge, Heinemann/Harvard, 1973, pág. 400 [vers. cast.: *La consolación de la filosofía,* Madrid, Akal, 1997].

3 Stump y Kretzmann observan que se podría pensar que una vida de duración *cero* –una vida que ocupase un mero punto en el tiempo, por decirlo así– podría también calificarse como «sin principio y sin final». Pero, aunque sea posible encontrar algún apoyo textual para la afirmación de que Boecio consideró que la vida eterna carecía de duración, al final ambos autores concluyen que el balance de razones favorece la afirmación de que, en la concepción boeciana –y, de hecho, en la concepción cristiana normal–, la vida eterna es vida de duración infinita.

4 El término *contrafactual* se refiere a condicionales como el siguiente: «Si Fred se declarase a Wilma, Wilma aceptaría». El nombre se deriva del hecho de que, en los casos ejemplares, el antecedente del condicional describe circunstancias *no-reales* o «contrarias al hecho». Sin embargo, el término se aplica ahora normalmente a los condicionales «si…, ocurriría que…» también con antecedentes reales. El poder contrafactual sobre el pasado, pues, es solo el poder de hacer algo que uno no hizo en realidad, de manera que, si uno hubiera ejercido ese poder, el pasado *habría sido* diferente.

# 3. Dios trino y encarnado

1 E. Denzinger, *El magisterio de la Iglesia,* Barcelona, Herder, 1963, pág. 13. [Con objeto de ajustar el texto a las observaciones que siguen, hemos modificado ligeramente la forma de la penúltima frase que, en la citada traducción al castellano, dice literalmente: «Dios es el Padre, Dios es el Hijo, Dios es (también) el Espíritu Santo». *(N. de los T.)*].

2 *De Trinitate* I.5.

3 Existe controversia sobre si los documentos del Nuevo Testamento describen *realmente* a Jesús afirmando explícitamente ser divino. Los interesados en esta controversia pueden consultar, en principio, las obras de Wright y Davis *et al.* en la lista de «Lecturas adicionales» al final del capítulo, así como las referencias que allí se encuentran.

4 E. Denzinger, *El magisterio de la Iglesia, op. cit.*, pág. 57.

5 Flp 2,5-7.

6 Th. Morris, *Our Idea of God,* Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1991, pág. 169.

# 4. Fe y racionalidad

1 Heb 11,1.

2 La frase se deriva de las observaciones que hace Tertuliano en su *De Carne Christi*. Sin embargo, el texto latino no contiene esta frase, ni nada equivalente a ella.

3 Véase L. P. Pojman, «Faith Without Belief», *Faith and Philosophy* 3/2 (1986), págs. 157-176.

4 De *Following the Equator*. Se puede consultar en http://www.gutenberg.org/files/2895/2895-h/2895-h.htm

5 «Science versus Religion», en L. Pojman y M. Rea (eds.), *Philosophy of Religion: An Anthology*, Belmont, Wadsworth, [5]2007, pág. 426.

6 Para la defensa seminal de la idea de que la creencia en Dios podría ser propiamente básica, véase A. Plantinga, «Reason and Belief in God», en A. Plantinga y N. Wolterstorff (eds.), *Faith and Rationality,* Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983, págs. 17-93.

7 Aunque Alson reconoce que la diversidad religiosa plantea un problema para el valor probatorio de la experiencia religiosa que no tiene paralelo en el caso de la experiencia perceptiva. Nos ocuparemos del problema de la diversidad religiosa en la sección siguiente.

8 Esta objeción al evidencialismo es una versión muy simplificada de una objeción formulada de forma mucho más detallada y completa por M. Bergmann contra una postura estrechamente relacionada llamada *internalismo*. Véase su *Justification and Awareness,* Oxford, Oxford University Press, 2005.

# 5. Argumentos teístas

1 Anselmo de Canterbury, *Monologion and Proslogion With Replies by Gaunilo and Anselm*, Indianápolis, Hackett, 1996 [vers. cast. en *Obras completas de san Anselmo,* 2 vols., trad. de J. Alameda, Madrid, BAC, 2008-2009].

2 Sal 14,1.

3 Esta no es la única manera de pensar los mundos posibles, ni siquiera la más popular. La mayoría de los filósofos negarían que los mundos sean «descripciones», prefiriendo en su lugar una visión según la cual los mundos son proposiciones o estados de la cuestión o alguna cosa semejante. No pretendemos adoptar una postura sobre estas cuestiones aquí. Nuestra caracterización de los mundos como descripciones completas se adopta simplemente por comodidad en la presentación.

4 Recuérdese también que tanto los objetos como los acontecimientos son «seres». Para simplificar nuestro análisis, habitualmente hablaremos como si fueran solo los *objetos* –árboles, caballos, partículas, etcétera– los que dependen unos de otros y explican su existencia a partir de otros. Pero normalmente las relaciones de dependencia implicarán, por supuesto, tanto objetos como acontecimientos.

5 Como veremos, no obstante, algunos podrían sentirse tentados a argumentar que el ser que se explica por sí mismo no es otro que el universo mismo. Más adelante examinaremos esta proposición y argumentaremos que es deficiente.

6 F. Hoyle, «The Universe: Past and Present Reflections», *Engineering and Science* 45/2 (noviembre de 1981), pág. 12.

# 6. Argumentos antiteístas

1 *Lancaster Intelligencer Journal*, 6 de junio de 2006, A10.

2 Jr 12,1.

3 Usamos de forma deliberada en esta condición la expresión «no se habría producido», y no «podría no haberse producido». Podría darse el caso de que hubiera ciertos bienes que *pudieran* asegurarse sin permitir algún ejemplo particular de mal. Pero podría darse también el caso de que esos bienes no estuvieran asegurados, en realidad, sin permitir el mal. Piénsese, por ejemplo, en la figura de san Pablo en las Escrituras cristianas. Los cristianos pueden afirmar que Pablo se podía haber arrepentido de sus malos hábitos sin ser golpeado por Dios con la ceguera, pero, de hecho, se negó obstinadamente hasta que eso ocurrió.

4 Aunque algunos teístas han argumentado recientemente que deberíamos rechazar 6.9. Véanse, por ejemplo, los trabajos de W. Hasker y P. van Inwagen en la lista de «Lecturas adicionales» al final de este capítulo.

5 ¿Va esto contra la omnipotencia de Dios? No; porque, dada la idea de libertad (como incompatible con el determinismo) que se presupone en esta respuesta al argumento del mal, es *lógicamente imposible* para Dios garantizar que un agente *libre* se amolde a la voluntad de Dios. En la medida en que el agente es libre, no hay ninguna garantía sobre lo que hará; y, si Dios hace algo para garantizar su conformidad a su voluntad, por definición destruye su libertad. Y, como vimos en el capítulo 1, el discurso-modelo sobre la omnipotencia nos dice que esta no incluye el poder de hacer lo que es lógicamente imposible.

6 Sin embargo, vale la pena notar que el teísta que acepta 6.15 frente a 6.13 podría hacerlo racionalmente incluso sin ninguna experiencia religiosa o conocimiento de los argumentos teístas. Si los defensores de la Epistemología Reformada tienen razón, el teísta puede mantener su creencia en el teísmo como una creencia básica correcta. En ese caso, el mero hecho de que el teísta sienta que cree en 6.15 es razón suficiente para aceptarla y rechazar 6.13.

7 «The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism», en W. Rowe y W. Wainwright (eds.), *Philosophy of Religion: Selected Readings*, Oxford, Oxford University Press, [3]1998, págs. 246-247.

8 «The Human Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of "Appearance"», *International Journal for Philosophy of Religion* 16 (1984), págs. 73-94.

9 «God, Evil and Suffering», en M. Murray (ed.), *Reason for the Hope Within*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999, pág. 99.

10 «Pleasure and Pain: An Evidential Problem for Theists», en D. Howard-Snyder (ed.), *The Evidential Argument from Evil,* Bloomington, Indiana Univesity Press, 1996, pág. 19.

11 F. Nietzsche, *Daybreak,* Cambridge, Cambridge University Press, 1982, págs. 89-90 [varias ediciones en castellano: *Aurora].*

12 Hay una tercera respuesta en la que ha insistido recientemente y que no trataremos aquí. La respuesta aduce que cualesquiera que fuesen las razones que se tuvieran para aceptar 6.18 inicialmente, son también buenas para rechazar la idea de que podría haber razones desconocidas para que Dios permita alguna no creencia razonable. En otras palabras, cuando inicialmente aceptamos la premisa, nos comprometemos implícitamente con la afirmación de que no hay ninguna razón que justifique que un Dios amoroso permita la no creencia razonable. Cualquier intento posterior de apelar a esas razones desconocidas vendría a ser un intento encubierto de rechazar la anteriormente aceptada premisa 6.18 sin proponer ninguna base real para ello. Pero rechazar una premisa de esta forma es simplemente evitar la pregunta. Schellenberg propone este argumento en «The Hiddenness Argument Revised (II)», *Religious Studies* 41 (2005), págs. 300-301. Por supuesto, esta respuesta se derrumba una vez que nos damos cuenta de que nadie debería aceptar inmediatamente 6.18, como tampoco habría que aceptar la afirmación de que, «si hubiera Dios, no habría ningún mal». La única afirmación que podemos inclinarnos razonablemente a aceptar es 6.18*.

13 *Divine Hiddenness and Human Reason,* Ithaca, Cornell University Press, 1993, pág. 90.

14 «Divine Hiddenness Does Not Justify Atheism», en M. Peterson y R. VanArragon (eds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Religion,* Malde, Blackwell Publishing, 2004, pág. 49.

# 7. Religión y ciencia

1 «Carta a la Gran Duquesa de Toscana», http://www.biblioteca.org.ar/libros/133541.pdf. Último acceso: 26 de marzo de 2017.

2 E. O. Wilson, *Consilience: The Unity of Knowledge,* Nueva York, Viking, 1999, pág. 262 [vers. cast.: *Consilience: la unidad del conocimiento,* trad. de J. Ros, Barcelona, Galaxia Gutemberg/Círculo de Lectores, 1999].

3 S. J. Gould, *Rocks of Ages,* Nueva York, Ballantine Books, 1999, pág. 6.

4 «New Testament and Mythology», citado en H. W. Bartsch (ed.), *Kerygma and Myth,* Nueva York, Harper Torchbook, 1961, pág. 5.

5 Para una excelente discusión de los argumentos de Hume, véase A. Hájek, «Are Miracles Chimerical?», *Oxford Studies in Philosophy of Religion* 1 (2007).

6 En realidad, Hume parece reconocerlo en la misma nota a pie de página de la *Investigación…*, en que ofrece su definición de milagro.

7 No *toda* generalización universal es una ley. No hay montañas de oro, por ejemplo, pero, aunque sea una generalización universal verdadera, no es una ley de la naturaleza. Pero, según la perspectiva de Hume, toda ley de la naturaleza es algún tipo de generalización universal.

8 Alusión al proceso que tuvo lugar en 1925, cuando un maestro llamado John Scopes fue juzgado por violar una ley de Tennessee que prohibía la enseñanza de la evolución. *(N. de los T.).*

9 Montaña de granito, en Dakota del Sur, en la que están tallados los rostros, de dieciocho metros de altura, de cuatro presidentes de Estados Unidos. *(N. de los T.).*

10 M. Behe, *Darwin's Black Box,* Nueva York, Free Press, 1998 [vers. cast.: *La caja negra de Darwin,* trad. de C. Gardini, Barcelona, Andrés Bello, 1999].

11 *Ibid.*, pág. 39.

12 Véase K. Miller, *Finding Darwin's God,* Nueva York, Harper Perennial, 2000, págs. 155-156.

13 R. Dawkins, de *The Nullifidian,* diciembre de 1994.

14 S. Atran, *In Gods We Trust,* Oxford, Oxford University Press, 2002, pág. 6.

# 8. Religión, moral y política

1 W. Lycan, *Judgement and Justification,* Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pág. 198, citado en Ch. Taliaferro, *Contemporary Philosophy of Religion,* Malden, Blackwell Publishers, 1998, pág. 193.

2 Los argumentos siguientes están tomados de J. I. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* [vers. cast.: Ética: la invención de lo bueno y lo malo, trad. de T. Fernández, Barcelona, Gedisa, 2000].

3 Una defensa de este planteamiento se puede encontrar en R. Swinburne, *The Coherence of Theism,* Oxford, Clarendon Press, 1977, y C. S. Layman, *The Shape of the Good,* Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1991.

4 G. Leibniz en *Opera Omnia,* L. Dutens (ed.), Ginebra, 1768, vol. IV, III, pág. 275.

5 *Summa Theologica,* I Cuestión 2, artículo 3, respuesta.

6 R. Adams, *Finite and Infinite Goods,* Oxford, Oxford University Press, 1999. Este componente del planteamiento se defiende principalmente en la primera parte del libro, págs. 13-130. Como se podría esperar, dado que la semejanza es un asunto resbaladizo, Adams necesita proporcionar, y proporciona, un planteamiento más perfeccionado. En particular, mantiene que la excelencia moral es una especie de excelencia de valor que debe ser interpretada como «semejante a Dios de un modo que podría servir a Dios como razón para amar a aquello que la posee» (pág. 36).

7 *Ibid.*, pág. 42.

8 *Ibid.*, pág. 233.

9 *Ibid.*, pág. 242.

10 *Ibid.*, pág. 248.

11 Estos argumentos parecen estar presentes en *La religión dentro de los límites de la mera razón,* de Kant.

12 R. M. Adams, «Moral Arguments for Theistic Belief», en *The Virtue of Faith*, Oxford, Oxford University Press, 1987, pág. 151.

13 *Ibid.*

14 *Ibid.*

15 *Ibid.*, pág. 158.

16 Adviértase, no obstante, que algunos han aducido que la creencia en el karma *socava* en realidad la motivación moral. Además, se ha aducido también que la idea de un sistema de gestión kármica es completamente inverosímil si se separa del supuesto de la existencia de una mente organizadora encargada de la administración de las recompensas y los castigos kármicos. Por eso, al final, la apelación a la gestión kármica podría no ser tan adecuada como el teísmo para resolver el problema de la motivación moral (podría simplemente hacerlo más difícil), o podría ser insostenible al margen de la creencia teísta. Véase, en esta línea, P. Edwards, *Reincarnation: A Critical Examination,* Amherst, Prometheus Books, 2001, y R. Collins, «Eastern Religions», en M. Murray (ed.), *Reason for the Hope Within,* Grand Rapids, Eerdmans Press, 1999.

17 Jean de Gerson, *On the Spiritual Life of the Soul,* Lectura I, Corolario X, citado en W. Wainwright, *Religion and Morality,* Burlington, Ashgate Publishing, 2005, pág. 74.

18 Obviamente, los mandatos de Dios serán importantes para *algunas* obligaciones. Por ejemplo, el Antiguo Testamento nos dice que Dios ordenó a Jonás profetizar a los ninivitas. Probablemente *esa* obligación dependa completamente del mandato de Dios. Pero no es una obligación universal. (Todos los demás no tenemos que ir a buscar a los ninivitas para profetizarlos).

19 J. Locke, *A Letter Concerning Tolerance* [vers. cast.: *Carta sobre la tolerancia,* trad. de P. Bravo, Madrid, Tecnos, [6]2008], en G. y J. Rivington (eds.), *The Works of John Locke,* Oxford, 1824, vol. 5, págs. 10-13.

20 *Ibid.*, pág. 11.

21 I. Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, Nueva York, Harper & Row, 1960, pág. 175 [vers. cast.: *La religión dentro de los límites de la mera razón,* trad. de F. Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 2016].

22 J. Rawls, *Political Liberalism,* Nueva York, Columbia University Press, 1993, pág. 128 [vers. cast.: *Debate sobre el liberalismo político,* trad. de G. Vilar, Barcelona, Paidós Ibérica, 1998].

23 *Ibid.*, pág. 224.

24 J. Rawls, «The Idea of Public Reason Revisited», *The University of Chicago Law Review* 64 (1997), pág. 783.

25 P. Weithman *Religion and the Obligations of Citizenship,* Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pág. 135.

# 9. Mente, cuerpo e inmortalidad

1 *Corán* 75,1-12.

2 Véase, por ejemplo, Dn 12,1-3.

3 Algunos lectores de este texto conocerán un planteamiento de la filosofía de la mente llamado «dualismo de las propiedades», según el cual (a) se supone que las propiedades mentales son propiedades no físicas y, por lo tanto, (b) se supone que el materialismo –o, en todo caso, lo que con frecuencia se denomina «materialismo reductivo»– es falso. Incluso esos lectores estarán dispuestos a reconocer que hay un sentido claro en el que los dualistas de las propiedades pueden considerarse materialistas, y es este sentido del «materialismo» el que consideramos y pretendemos expresar con nuestra definición.

4 Entre las películas importantes están *Matrix, Freejack, Abre los ojos* (nueva versión como *Vanilla Sky)* y *El sexto día.* Entre las novelas y los relatos más conocidos están *Snow Crash,* de N. Stephenson; «For a Breath I Tarry», de R. Zelazny; «Dust» [incluido en *Ciudad Permutación],* de G. Egan, y «Podemos recordarlo por usted al por mayor» e «Impostor», de Ph. K. Dick (ambas convertidas en películas: *Desafío total* e *Infiltrado,* respectivamente).

5 «Of the Inmortality of the Soul», en R. Popkin (ed.), *Dialogues Concerning Natural Religion and the Posthumous Essays,* Indianápolis, Hackett, 1980, pág. 95.

6 El análisis de esta sección está sustancialmente influido por las obras de P. Edwards citadas entre los títulos de las «Lecturas adicionales» al final del capítulo.

7 Diodoro, X.6.2; citado en J. Barnes, *The Presocratic Philosophers,* Londres, Routledge, 1979, pág. 110.

8 P. Edwards, *Reincarnation: A Critical Examination,* Amherst, Prometheus Books, 2002, págs. 60-61.

9 I. Stevenson, *Cases of the Reincarnation Type,* Charlottesville, University Press of Virginia, 1975.

10 *Id.*, *Children Who Remember Previous Lives,* Jefferson, McFarland, 2001, págs. 73-75.

11 Nos llevaría demasiado lejos analizar aquí el problema en detalle, pero pueden consultarse las obras de P. Edwards citadas en la sección de «Lecturas adicionales».

12 P. Edwards, *Reincarnation: A Critical Examination, op. cit.*, pág. 223.

13 «The Possibility of Resurrection», *International Journal for Philosophy of Religion* 9 (1978), págs. 116-117.

14 Este planteamiento ha sido defendido por T. Merricks, tanto en su artículo citado en la sección de «Lecturas adicionales», como en su contribución a la antología de K. Corcoran, también mencionada en esa sección.

# Índice analítico

# Información adicional

Síntesis

Esta *Introducción a la filosofía de la religión* ofrece una amplia visión de los temas fundamentales en el debate en la filosofía contemporánea de la religión. Se discuten y analizan las principales ideas y argumentos de autores tanto históricos como contemporáneos, centrándose en las tres principales religiones teístas (judaísmo, cristianismo e islam).

El libro aborda todos los temas importantes en este campo, como por ejemplo la coherencia de los atributos divinos, los argumentos teístas y ateos, la fe y la razón, la religión y la ética, los milagros, la libertad humana y la providencia divina, la ciencia y la religión o la inmortalidad. Además, incluye temas de gran relevancia, que suelen pasarse por alto en otras obras similares, como el argumento de la ocultación divina en favor del ateísmo, la coherencia de las doctrinas de la Trinidad y la Encarnación, o la relación entre religión y política. Este estudio, que ya se ha convertido en un clásico en el mundo anglosajón, será sin duda un material de referencia esencial para estudiantes, profesores y todas las personas interesadas en la filosofía de la religión.

Autores

**Michael J. Murray** es vicepresidente de programas de la John Templeton Foundation. Del 1990 al 2000 fue profesor de Humanidades y Filosofía en el Departamento de Filosofía del Franklin and Marshall College. Ha publicado diversos libros y artículos sobre historia de la filosofía, filosofía de la religión y metafísica.

**Michael C. Rea** es profesor y director del Center for Philosophy of Religion de la Universidad de Notre Dame (Indiana), donde enseña desde 2001. Desde 2016 es profesor invitado del Logos Institute for Analytic & Exegetical Theology de la Universidad de St. Andrews (Escocia). Ha publi-

cado diversos libros y artículos sobre metafísica y filosofía de la religión, e impartido conferencias a nivel internacional.

# ÍNDICE